

第四卷　第二號

要目

國民政治品格之提高……君勱
社會主義怎樣宣傳……百里
羅素批評進化主義的哲學……小航譯
托爾斯泰的哲學……濟之
後天性質遺傳乎抑不遺傳乎……陳兼善

英語留聲機片

全世界最精善之語學利器

(一)此即柯提拿外國語留聲機;係美國語學專家口授,蓄入留聲機片內.發音正確,聽受便利;即六七十人聚於一堂,亦能人人聽清.

(二)此機附有教科書一册,與機片吻合;以便耳聽,目看,口讀.如學校購此機,而欲購數十百本作教科書,亦可另售.

(三)每機一部,附送字典,尺牘各一部;以供參考.

(四)每機一部,片子十五枚,共卅面.如欲單購片子,一百二十元.機器不單售.

(五)中國全境,由上海本局獨家經理;北京,天津,杭州,南京,漢口,廣州等分局,亦均有陳列;任憑試聽,竭誠招待!

每副實價一百六十元

(附註)德法俄西班牙葡萄牙希伯來各國語,價格相同.

改造第四卷第二號目錄

一　國民政治品格之提高……君勱

二　社會主義怎樣宣傳……百里

三　羅素批評進化主義的哲學……小航譯

四　托爾斯泰的哲學……濟之

五　後天性質遺傳乎抑不遺傳乎……陳秉善

六　精神生活雜談……品今

七　柴霍甫傳……劉鳳生



身無綵鳳
雙飛翼
心有靈犀
一點通
NGAI KUO
愛國
CHINA NANYANG BROS TOBACCO Co.
愛國同胞請吸
大愛國牌
高等國貨香煙
中國南洋兄弟烟草公司

國音國語

國音教本
陸費逵編　全一冊　定價一角

這部書三十六課,特色有八:(一)前半本以實物短語練習字母,每課見兩個新字母,且熟的都有.(二)前七課用各地都能發音的字母;凡ㄓㄔㄕㄫㄬㄥ等母發音稍難的,都放在後面.(三)後半本練習三拼,注意結合韻母.(四)每一字母,都重見多次,以便練習.(五)五聲都點明.(六)連綴的詞類,都連寫.(七)語句極正確明白.(八)後附文字對照表.

(注意)此書可供國民學校二年級以上,及高小、中學、師範補習國音之用.

注音國語字典
中華 孫樾編　全一冊　定價四角

這部書的特色有五種:(一)普通用字全有,俗字和語體文專用的字都加入.(二)用國語解釋.(三)用教育部改正新頒的國音注音.(四)體例完善,容易檢查.(五)袖珍小本,便利攜帶.

國民學校三年級以上都可應用.

國音小字典
陸衣言編　全一冊　定價二角

這書特色有五:(一)選字五千餘,無不用之字.(二)每字兩音以上的都加解釋,容易辨別.(三)注明五聲.(四)注音都照教育部新定頒布的國音.(五)橫行格式極醒目.

國音熟字表
陸衣言編　全一冊　定價一角

本書是將國音裏面常用的字,選出列表.每一音有多少常用的漢字,依着五聲次序排列.既便檢查,更便初學研究比較.後附國音發音法,國音切音法,國音的五聲.

(注意)研究國音或用國音教授,都應該備小字典和熟字表,無論查字查音,都沒有困難了.

- 新教育教科書 國語會話　第一冊八分
- 審定 注音字母教授法　一冊三角
- 審定 彩色國音積木　甲種六角　乙種九角　丙種一元二角
- 審定 國音木牌　每組四角半
- 審定 國音色板　每組二角
- 審定 國音拼音牌　每盒三角
- 國音方字　一冊四角
- 國音讀本　一冊一角
- 增補訂正 國音易解　一冊二角
- 國音實習法　一冊一角
- 王樸的國語會話　一冊六角
- 黎錦熙的國語講壇　一冊四角

- 國音新字典　一冊三角
- 國音小檢字　一冊一角
- 新定國音發音法　二冊一角
- 注音新辭林　布面精裝二冊一元四角
- 國音普通字典　一冊四角
- 國語文類選　四冊二元
- 語體文法　一冊三角
- 白話小說文範　一冊四角
- 白話學生尺牘　一冊二角
- 白話商業尺牘　一冊二角
- 白話唐人七絕百首　一冊二角半
- 白話宋詩七絕百首　一冊二角
- 白話唐宋古體詩百首　一冊三角

各種叢書

- 新文化叢書 達爾文物種原始　四冊一元八角　馬君武譯
- 新文化叢書 赫克爾一元哲學　二冊一元二角　馬君武譯
- 新文化叢書 思維術　一冊七角　劉伯明譯
- 新文化叢書 羅素政治理想　一冊三角　劉衡如 吳蔚人譯
- 新文化叢書 女性論　一冊四角　潘飛編
- 新文化叢書 歐洲政治思想小史　一冊五角　高一涵編
- 新文化叢書 農業政策　一冊八角　馬君武譯
- 新文化叢書 社會問題概觀　二冊八角　周佛海譯
- 新文化叢書 社會問題總覽　三冊一元二角　李達譯
- 新文化叢書 唯物史觀解說　一冊四角　李達譯
- 新文化叢書 遺產之廢除　一冊八角　潘公展譯
- 新文化叢書 人生之意義與價值　一冊四角　余家菊譯
- 哲學叢書 實驗主義　一冊二角五分　方東美譯
- 哲學叢書 亞里斯多德　一冊四角五分　劉衡如譯
- 教育叢書 兒童論　一冊一角五分　余家菊譯
- 教育叢書 德育原理　一冊一角五分　元尚仁譯
- 教育叢書 小學地理教學法　一冊一角五分　薛鍾泰著
- 教育叢書 學校與社會　一冊三角　杜威原著　劉衡如譯

四部讀本

（第一集）

經史子集中當讀之書，不過數十百種；近年善本難覓，學者苦之！本局新製聚珍倣宋版，字體優美，見者無不稱爲空前未有，爰請名人甄選四部中當讀之書，彙而刊之，用聚珍倣宋版精印；顏曰**四部讀本**。先將第一集發售預約。全書版本一律，視書之性質而定字之大小。**圖書館**得此，可供公衆閱覽；**學校**得此，可供師生參攷；**家庭**得此，可供子弟誦讀；國學有根柢者得此，極便檢查；欲研究國學者得此，尤利於自習。

特色

㈠**選擇精審** 非必需之書，概不攙入。

㈡**根據善本** 無以訛傳訛之弊。

㈢**校對精審** 無魯魚亥豕之訛。

㈣**版本適中** 置之案頭或行篋，均極便利。

㈤**字體大小適宜** 無傷目之虞。

㈥**用上等中國毛邊紙** 精印，既可耐久，尤便批點。（另有樣本如承索閱請寄郵票三分）

預約辦法

㈠本書第一集計四百冊；定價一百六十元。預約價一次繳八十元；如分三次繳者九十元。（先繳卅元取第一次書時再繳卅元；取第二次書時再繳卅元；第三次出書憑劵換取）

㈡本書分三次出版：第一次民國十一年六月；第二次十一年十二月；第三次十二年六月。

㈢預約以一千部爲限，限滿截止。

㈣郵費國內共六元；蒙古、新疆及日本、朝鮮等，均十二元；各國及香港等，均廿四元；須先繳足。

㈤上海總店及各省分局，各地大書坊，均有預約劵出售。

第一集書目

(經部)

- 四書集註
- 詩經古註
- 書經古註
- 易經古註
- 禮記古註
- 春秋古註
- 說文解字眞本

(史部)

- 國語
- 國策
- 史記
- 漢書
- 後漢書
- 三國志
- 史通通釋

(子部)

- 老子
- 莊子
- 管子
- 荀子
- 揚子法言
- 晏子春秋
- 商君書
- 韓非子
- 呂氏春秋
- 淮南子
- 墨子
- 列子
- 尹文子
- 鄧析子
- 孫子
- 鶡冠子

(集部)

- 楚辭
- 文選李善註
- 經史百家雜鈔
- 古文辭類纂
- 文心雕龍
- 古詩選
- 今詩選
- 絕妙好詞
- 花間集
- 韓昌黎全集
- 柳河東全集
- 歐陽全集
- 蘇東坡全集
- 李太白詩集
- 杜工部詩集
- 白香山詩集
- 劍南詩藁

頭號二號夾註排老子

道可道非常道名可名非常名（可道之道可名之名指事造形）

二號排杜詩

工部員外郎杜甫字子美膳部員外郎審言之孫至德初拜左

二號長體雙行排放翁集

會稽城南古大澤霜晴水落煙波迮寒風蕭蕭凋櫸柳暖日暉暉秀麵麥傳聞新詔募新軍復道公車納羣策忠誠所感金石

二號長體排東坡集

先生年四十三在徐州任適值春旱徐州城東二十里有石潭

二號三號夾註排論語

子曰。學而時習之。不亦說乎。（說悅同○學之為言效也。人性皆善而覺有先後。後覺者必效先覺）

三號長體排經史百家雜鈔

惟十有三祀。王訪于箕子。王乃言曰。嗚呼。箕子。惟天陰騭下民。相協厥居。我不知其

四號排晏子春秋

讓左都水光祿大夫臣向　漢書楚元王傳向字子政成帝即位召拜為中郎使領護三輔

此樣表示行款字體正書每行約較此樣長一半

中華書局徵求諺語童謠

本局着手編輯「中華諺語集」「中華童謠集」兩書雖條理粗具而聞見終隘因此徵求　海內熱心同志贊助斯舉俾臻完備茲分爲徵文徵書兩項辦法如下

（甲）徵文

一 請將尊處通行之諺語或童謠（古謠諺不錄）錄出見示不拘多寡

二 其間因方言關係須用特別杜撰之字及普通使用之字須讀特別方音者均請加以注音（注音方法或直音或反切或注音字母均不拘）

三 除意義明白淺顯者外凡譬喻別解及因某地方特殊風俗情形而含有特殊意義者請加以詳細之說明

四 選錄者將來本書出版時贈書一部（選入諺語集者贈諺語集選入童謠集者贈童謠集兩項並選者兩書並贈）其特別者更加贈現金或書劵數目臨時酌定之

五 原稿不論選錄與否恕不寄還

六 如有私人輯著關於諺語童謠已有成稿願以版權見讓者請將該稿寄下並稿價若干開示合卽照購不合卽原稿退還

七 應徵者之籍貫姓名及通信地點均請附註

八 將來成書時選錄者之姓名概行列入

九 自九月一日起至十一月三十一日止爲應徵期限

（乙）徵書

各地方之諺語或童謠如有已成書者不論印本鈔本請將該書寄下幷書價或鈔費及郵費一幷開示本局收到之後當卽如數匯寄其贈書之例及應徵期限如（甲）之四及九　凡應徵者請寄上海靜安寺路一九二號中華書局編輯所收

中華書局啓

一得錄

百里

浪費一

談到生活程度一天高一天，大家就有些蹙額。可是現在多數人還是把生活品拚命的浪費照我大略的估計，衣食住三項算來，大約中國的衣服比歐洲人浪費二倍，食三倍，住四倍。

什麼叫浪費？就是問消費了有沒有效果所以醫生坐汽車看病可算是大大的節儉貧民窟玩耍共用水道也算是浪費有了一件東西不能把他的能率盡量發揮出來就是浪費蔡先生此次從美國回來對我說：美國的大學堂沒有一間房子沒有一天給他空的這就是美國人能彀把他的東西盡量發揮其能率的證據我請愁窮的先生們想想！

浪費二

物的浪費猶可說也人的浪費那眞不可說了

二十歲三十歲的壯丁一國內生財的至寶也他一年的勞働至少可以養活多少人如今却要人來養他這還不算還要敎養他的人鬧得家破人亡這筆帳請問從那裏算起？

（羅素先生一打的眞意）沒氣力！

我從羅素先生，這幾回臨別贈言的裏面，覺得羅素腦筋中的中國最大壞處就是沒氣力所以一萬人拉，一打人拉，這都是一種旁襯的文章，他的眞意就是教大家再拿出點氣力來做事

我嘗說人家做壞事肯拚命我們做好事偏不肯拚命人家做壞事肯無孔不入我們做好事偏不肯無孔不入還要罵人家做壞事幹什麼？

但是照羅素的眼光看來人民果然沒氣力做好事那政府連那做壞事的氣魄能力也沒有！ 他的看法更比我深刻些，所以他臨走的幾篇文章。大有英雄豪傑的氣概這是他的對症發藥我願意大家把這幾篇近來中國極有價值的文章仔仔細細再考究一番！

教育叢書

(一)兒童論

Miller原著 余家菊譯 一册 一角五分

此書爲Dr. Miller所著Education for the needs of Life之一章，譯者認師範生有備具兒童學常識的必要，曾用此爲開封第一師範教本，說理明暢，最適研究。

(二)小學地理教學法

薛鍾泰著 一册一角五分

此書分目的論，學程論，教材論，方法論，餘論五章，參考西洋小學地理教學法多種；方法論中，對於尋常所用注入法，啟發法，範例學習法，理解法等等，逐一加以批評，主張最新的設計法。說理條達，設例極多，最合實用。

(三)德育原理

杜威原著 元尚仁譯 一册 一角五分

此書暢論學校對德育問題應取之態度，排斥直接的道德訓練（Direct Moral instruction），於吾國充滿『修身』『校訓』『訓話』等等的教育界，可資攻錯。

(四)學校與社會

杜威原著 劉衡如譯 一册 三角

此書論學校生活與社會應有密切之關聯，爲杜威教育學說之基本觀念，與先生講演參看，更覺此書條理細密。

已出版的各種叢書

- 新文化叢書 達爾文物種原始 四册一元八角 馬君武譯
- 新文化叢書 赫克爾一元哲學 二册一元二角 馬君武譯
- 新文化叢書 思維術 一册七角 劉伯明譯
- 新文化叢書 羅素政治理想 一册三角 劉衡如、吳蔚人譯
- 新文化叢書 女性論 一册四角 馮飛編
- 新文化叢書 歐洲政治思想小史 一册五角 高一涵編
- 新文化叢書 農業政策 一册八角 馬君武譯
- 新文化叢書 社會問題概觀 二册八角 周佛海譯
- 新文化叢書 社會問題總覽 三册一元二角 李達譯
- 新文化叢書 唯物史觀解說 一册四角 李達譯
- 新文化叢書 遺產之廢除 一册八角 潘公展譯
- 新文化叢書 人生之意義與價值 一册四角 余家菊譯
- 哲學叢書 實驗主義 一册二角五分 方東美譯
- 哲學叢書 亞里斯多德 一册四角五分 劉衡如譯

印刷中的各種叢書

- 新中學會叢書 信用合作社經營論
- 新中學會叢書 產業合作社經營論
- 新文化叢書 現代西洋哲學史大綱
- 新文化叢書 現代理想之衝突
- 新文化叢書 社會主義運動
- 哲學叢書 霍布士
- 哲學叢書 斯賓塞爾
- 哲學叢書 變之哲學
- 教育叢書 德育問題
- 教育叢書 幼稺之意義

國民政治品格之提高

君勱

補議

拙稿既就。以示吾二三良友。良友語我曰。今之青年方深惡痛絕於政治與政治活動之主體之政黨。子奈何以政治論招世之厭惡與懷疑。余聞其言而嘆曰。國人以失望於惡政治。相率爲厭棄政治之論。其甚者則標無治主義。此思想界之病態也。凡主持言論者當有以矯正之。豈宜反爲此等無責任之言所懾乎。拔枯寧之無治主義。所以反對國家耳。反對國家之强權耳。未聞以政治之良不良爲出發點焉。以僕觀之。國家之形或有時而變。政治之實。無一日而能消滅。如拔枯寧之所希望。一旦國家消滅。而代之以自由團體。此自由團體內之政治之繁複。吾敢信其不下於今日之國家。何也。有人類則有公共事務。而人類之意見。勢不能一致。則政見政派以起。故無治主義者。人類政治理想之鏡花水月也。其不能難倒吾政治論也。甚明。其有讓一步者曰。十九世紀之國會政治。徒爲政黨爭權奪利之媒。故無治主義。卽不能實現。然一國之政制。要當減縮政治之範圍。而限之於職業範圍(Professionalism)(職業主義)之內。如是則政客少上下其手之餘地。而所討議者。不至大背乎國利民福。今日之所謂基爾特社會主義或曰職業代表主義。其用意在此。吾以爲基爾特社會主義者。社會主義之一種耳。社會主義之國家中。有無政見之異同。有無政派之對抗。試證之俄國及西歐社會主義之團體而可知。主激進之公產主義者。是爲鮑雪維幾。主漸進之公產主義者。是爲孟雪維幾。主大工業國有而保留農田私有制者。是爲社會革命黨。乃至同爲鮑雪維幾。而對於勞働組合之處置。托祿知幾則主張隸之國家權力之下。而藍寧則反對之。今公產黨

團是顯分兩派矣。是蘇維埃俄國爲有政見異同乎無政見異同乎。爲有黨派乎無黨派乎。勞働組合。職業團體也。一以同盟罷工爲手段。一以政治行動爲手段。甲曰第三國際。乙曰第二國際。是職業團體爲有政見異同乎無政見異同乎。爲有黨派乎無黨派乎。乃至同爲基爾特社會主義之主唱者。柯爾氏(Cole)之說。不同於潘底氏。(Penty)潘底氏之說。不同於奧拉治氏。(Orage)(以上三人爲英基爾特社會主義之重要人物)是基爾特社會主義之自身。爲有政見異同乎無政見異同乎。爲有黨派乎無黨派乎。可知政黨之存否。不以巴力門制或職業代表制而異。凡無論何種代議機關。要其爲多數人之集合。則政見異同政派分合。乃自然之勢。無可逃避者也。誠如是。吾人勢不能將政治其物政黨其物而排除之。惟有因勢利導之而已。因勢利導之法奈何。曰以自食其力之人。標舉主義。以爲國人倡。以狹義言之。政黨可也。以廣義言之。則勞働組合。亦政黨也。(如英之勞働黨以組合爲中堅)凡可以結合羣衆。增進其智識。因以養成其守紀律服從多數之習慣者。當多其途以訓練之。若夫爭代議士爭政權。置之爲後圖。如是行之十年或數十年。吾信眞正民主社會主義之國家。其實現焉不難矣。

一　方今紛紛擾擾之局。其尙有解決之一日乎。

二　欲解決之。計將安出。

三　此解決方法進行之中。吾儕可以自效於國家者安在。

此三問題者。每念及國事者。無一日不在苦悶之中。欲求解答而末由者也。夫解決云者。約有二義。一曰國目前之苟安。二曰爲國家千百年治安之大計。爲國目前之苟安。則有所謂恢復國會。所謂裁兵廢督。所謂各省自治。若此數者。廉論其一時不能實現焉。卽實現矣。而吾儕所夢想之西方政象。其能突

然湧現者乎。吾有以決其不能也。蓋恢復國會者。三次革命後嘗行之矣。既恢復之後。行政立法。兩不相下。卒歸破裂。可知無運用議會政治之能力。則今日恢復。明日破裂。破裂以後。而內亂又起。所謂解決者。吾未見其爲異解決焉。以至裁兵廢督各省自治。豈非至計。然督軍扶軍隊以自重。中央號令不出國門。甲省乙省。日惟保持軍事均勢之不暇。有誰能犧牲一己解除兵柄者。卽令誠有其人。則今日各省之地方議會。其能組織地方政府。不至因地位問題而自起內訌乎。吾甚疑之矣。蓋今日南北之爭軍人之驕橫。皆其消極原因耳。若就積極方面言之。則吾國民缺之政治組織之能力爲其總因。嗚呼。此吾國家生死關頭。而有志救國者不可不早爲之計者也。

聞之較數千年東洋政治與近百年西方政治之異同者。必曰吾專制而彼則民治。吾無憲法而彼有之。彼有個人自由之保障而吾無之。彼教育其民惟恐其不智。而吾則行愚民之術。若此者乃東西政治之所以判若天淵焉。吾以爲凡此數者。乃其原因之顯於制度者耳。若其酒伏於國民政治血管之中而已成第二天性者。則吾爲武力解決。而彼則理性解決是已。所謂武力解決者。一二黠且智者。挾其權謀術數。以號召徒黨。或嘯聚一方。或削平大難而定天下於一尊。蓋數千年歷朝鼎革之局。無一次而能外此公例者矣。惟其最後之解決。恃力而不恃理。故常以一人爲主。而國民則奴隸耳機械耳。其輔佐則攀龍附鳳者耳。若夫理性之解決反是。政治之主張。雖有急進緩進之異。大抵挾其所說。以鼓動其國民。必待日久成熟。而後和之者日衆。惟其所恃武器爲口舌爲紙筆。彼此之對待。有人格關係。而決非一二草澤英雄使貪使詐之比。故西方政治上非無個人之爭。而其決之也。以主張之是非。以贊成者之多少。其所以黨派分立。而能成從容揖讓之治者此也。民國以來。號稱有國會有選民矣。然此國會此選民。絕不足爲理性之結晶體。以代表全國之公意。其隱於國會與選民之後者。則有各省之武力。國家有大鬨

題起。則南北武人。各因其利害而左祖右祖。一逞所求。稍不遂意。則怒目拔劍以起矣。清命既終。不旋踵而二次革命。二次之不足。而有三四次乃至無窮次。乃至今日。已成四分五裂之勢。所謂幾省聯盟幾督會議。久爲政治上之慣例。於是有心人獨居深念曰『考之中國歷史。天下本是打出來的。民國以來。始終未曾痛痛快快。打一個水落石出。恐自今以後。還是逃不了這一條公例。』夫執歷史公例。以衡國事。不幸而言中者常十八九。此公例之是非。非吾所欲論。吾所欲論者。則今後政治大方針。當由社會之力。培養理性。以抗武力乎。抑委天任命。待人家打出天下來。然後始爲之從容展布乎。以吾觀今日之南北政治。表面上雖有名目異同。而其根本心理。『天下是打出來的。』則雙方正出一轍。而所謂眞正之理性政治。必起於個人良心上之自由。本此自由以凝成公意。於是爲政策爲法律。蓋政治上人與人之分合。以政見爲主。非以人爲主。人與人之相待。爲平等的。而決無所謂操縱與網羅。及其政策見諸施行。則合乎人人心理之同然。初不加利誘威迫於其間。能如是者。斯之謂眞民主眞自由眞理性。而不然者。卽有英雄。以武力智力削平大難。或者國家可以統一。外患可以稍戢其勢。而眞自由眞民主眞理性。則吾未見其能增進焉。夫對於目前武力政治之當反對。則人人能言之。然假令有拿破崙其人。能控搏此四分五裂之局。於以安內攘外。則歌功頌德者必紛起。何也。目眩於一時之安樂。與對外之虛榮。而個人良心自由之爲眞民主之命脈。則置之腦後矣。不見英法兩國乎。崇拜英雄之國民。何如法國。尊重自由之國民。何如英美。然自治植民之發展。政黨政治之運用。則法視英美何如。故吾以爲眞正之民主。當自排除武力解決始。而欲排除武力解決。當以眞正之理性爲惟一標準。而其他類於武力之操縱式駕馭式之政治。當一概排除之。能如是者。始能推翻四千年治亂循環之局。而爲東方政治創一新紀元。此吾所謂國民政治品格之提高者。其義一也。

理性者。藏於內者也。伏於政治習慣之後者也。若其顯於外者。則有主義有政策。自吾國之有政黨。辛亥以前。則有所謂革命立憲兩派。辛亥以後。稍變其名實。則有所謂國民進步兩派。革命立憲兩派。一以推翻滿清爲目的。一以要求滿清立憲爲目的。此兩派者。類似意大利建國時代之瑪志尼與加富洱。然所謂立憲黨人大抵遁亡海外。絕無政治權力之可憑藉。而以滿清之愚暗不數載而覆亡。故兩黨對抗之目的。自鼎革以還。本已喪失。乃以民國初年政爭之烈。立憲黨人爲袁世凱所利用。於是昔日兩黨相仇之局。遞嬗於國民進步兩黨之身。蓋辛亥以前。以一姓之存廢爲目標。故無所謂主義政策之爭。辛亥以後。又以擁護袁世凱個人爲目標。其不足語夫主義。更不待論。雖謂中國之有政黨。始終未嘗一日標出主義如英之保守自由美之共和民主兩黨之政策分明之可比者也。或者曰同盟會成立之初。何嘗不標所謂三民主義。民國初元。各政黨所發表之政見書中。無一黨而不列舉政綱若干條。是安得謂爲無主義無政策。雖然。以云紙面之主義。安得謂無。然試考實際。各黨之中。曾有將黨綱開全國大會交黨員表決者乎。曾有將黨綱交付審查委員會而說明所以採不採之理由者乎。曾有將黨綱作爲小冊之說明書以分配於國民者乎。曾有根據黨綱。在大選舉時演說於公衆者乎。曾有根據黨議而在政策上行使其質問權利者乎。凡若此者。曾無一而有。故謂有主義等於無主義可也。惟其無主義無政策。故每屆國會開會。其所爭執者。厥在閣員之通過。厥在督軍省長之更動。國會之與政府。政黨之與政黨。所爲鉤心鬬角者。不外人的問題。惟其但爭人而不爭主義。故國民之智識永不發達。國家政治權力之中心。永在一種朋黨之手中。人人所夢想者曰西方文明政治。而其所採之手段。無一而非專制時代私人之相傾相軋。嗚呼。循此現狀。而欲求政治有清明之日。吾見其南轅北轍而已。故今後誠有志於政治運動者。當拋棄人的問題。而專以政策主義宣傳於國民。政治權力中心。既移於大多數人之身。則人的問

題。亦自隨之而解決。此吾所謂國民政治品格之提高者。其義二也。

則以云主義。蓋甚難言矣。就行政組織言之。則有所謂單一國制省自治或聯邦制。就行政首領言之。則有所謂總統制或責任內閣制。就議院言之。則有所謂一院制或兩院制。就立法方法言之。則有議院最高權制或國民總投票制。就生計組織言之。則有資本主義與社會主義之爭。而社會主義中。在法爲工團主義。在英爲菲平或基爾特社會主義。在德爲馬克思主義。在俄爲波爾雪維主義。種種政策。種種派別。吾國家今後將何所折衷而後可。此種種政策之利害得失。不在本文範圍之內。吾所滋懼者別有在焉。語曰。近朱者赤。近墨者黑。蓋習俗移人。人情大抵然矣。而以吾之政治法律上。本國基礎絲毫未立。學於海外者。但見留學國之長。而不見留學國之短。但見長而不見短。故常欲以留學國之所見所聞者。移植於本國。究竟此留學國之制度外。其在他文明國中之現狀如何。吾國所應採者。當以何程度爲止。皆不遑計及矣。學於英者。但知英制之良。以爲中國所當學者惟英國。學於美者。但知美制之良。以爲中國所當學者惟美國。推之若法若德之留學生。無一而不如是。甚至本此心理以移於外交。於是留日者持親日政策。留美者持親美政策。留法者持親法政策。他日者有識第三國際中人物者。必曰加入第三國際。與第二國際人物友善者。必曰加入第二國際。或有與第二半國際相處較深者。則曰加入第二半國際。誠如此爲之。不待外人之分裂我。而吾國民之精神上。先已自相分裂。則吾但見中國之政治生計學術外交上有多數人爲英爲美爲德爲法爲日作口舌。而所謂中華民國本身之政治生計學術外交安在耶。夫吾之爲此言。非欲國人閉自尊大。而限制他國文明之輸入。而誠見夫固執一國一部分之言。以樹門戶於國中。他日爲禍之烈。必有追悔不及者矣。吾嘗計之。今後關於政制之採取。當採兩種態度。第一。無論何種制度。嘗以英法德俄等之制從而比較之。其共同處安在。其互異處安在。共同者。則一般

理想所在。不易更易者也。互異者。則爲歷史地理所限。不可以相學者也。第二。既比較矣。而後驗之世界大勢。審之中國國情。則舍小異取大同。而自有殊途合轍之日。吾行見大地之制。皆可供我吐納。有何門戶可言，而吾國政治學術上。或者有卓然自立之一日乎。且今日中國之所急者。非政策之個別處。而政策之大同處也。譬之甲主單一國式之政治。乙主聯邦式之政治。各是其所是。而非其所非。則吾從而告之曰。君等自信其主張。以爲吾之主張而行。國家之沉痾可以立起。初不知今日之大病。不在聯邦非聯邦。而在今後究竟有無政治而已。蓋政治之大基礎二。曰服從多數。曰守法律。必有此二者。然後有政治。有政治然後聯邦單一之得失。乃可得而比較。否則根本不培植。而徒紛爭於兩制之異同。吾但見隔靴搔癢而已。又有兩造焉。一主俄國藍寧式之革命。一主西歐式漸進之社會革命。各是其所是。而非其所非。則吾又從而告之曰。中國之當革命是已。然無論採何種方式。而要必有預定前提二。第一。黨員之守紀律。第二。黨員肯爲主義犧牲。彼藍寧之所以大功告成者。豈不以恃此十萬守紀律爲主義犧牲之黨員。詎必一蹴之所致乎。今爲根本不培植。而徒爭某種社會主義之優劣。某種社會革命之取舍。則吾但見其隔靴搔癢而已。嗚呼。吾國民之分裂性。至今日而發達極矣。何待吾海外同志之提倡。夫西方法治之制。其所以可師可法者。不在其互異而在其共同。共同者。即吾前所謂服從多數守法律。則政治之根本信條焉。所謂守紀律爲主義犧牲。則政黨精神所寄焉。必四者發達。則政治基礎以立。以云詳細節目。則因時因地而損益之可矣。此則吾所謂國民政治品格之提高者。其義三也。

凡上所言。理性也。主義也。主義當側重其同處而略其異處也。此皆爲有志政治活動者言焉。若夫既有此覺悟。則其組織之形式當若何。所向之目標當何若。組織之形式。政黨而已矣。所向之目標。國民而已矣。政黨云者。在民主政治之下。各標政策。以訴諸國民。則黨派之分裂。乃決無可免者也。若夫國民

政治智識之發展。尤爲政黨惟一根本。國民而無智識。則政黨如無根之樹。不終朝而枯槁以死耳。或者以爲今日各國社會黨久已宣告議會政治破產。自俄蘇維埃成立。議會政治更受一打擊。安知政黨云云。非十九世紀之舊式政治。已不適於今日。則吾應之曰。英之自由保守。固政黨也。俄之波雪維幾孟雪維幾。獨非政黨乎。英之巴力門。固議會也。俄之蘇維埃。獨非議會乎。政黨也。議會也。皆出於選舉。皆取多數決議者也。英之保守自由與巴力門。固出於選舉。固取多數決議。俄之波雪維幾與蘇維埃。獨非出於選舉。獨非取多數決議制乎。即令舍議會政治而言直接行動。則工人之組織。能否外乎勞動組合。同盟罷工之決議。能否不取決於全體之意旨。曰組合曰取決。則亦團體而已。多數政治而已。夫不論爲十九世紀之議會政治與二十世紀之蘇維埃。而其惟一根本。不外團體不外多數政治。則吾以爲以政黨訓練國民之政治紀律。發達國民之政治智識。實第一要義矣。（工人組合亦爲團體生活之一種廣義上。亦可作爲政黨）或者以爲民國以來。政黨之營私逐利。久爲世所詬病。今焉奄奄一息。已在若有若無之列。吾又從而獎進之。是非欲燃已死之灰。而陷國家於不可收拾之地乎。曰吾之所謂政黨者。名則同而實則異。所異者何。以政黨爲國民政治教育機關。而不以之爲議會角逐之具而已。吾且舉吾理想中政黨之活動準則如下。

第一 政黨當斷絕與軍人之勾結。專向國民身上下工夫。

第二 政黨之武器。在以口舌以筆墨造成輿論。絕對斷絕武力關係。

第三 政黨經費應由本身籌畫。不應向政府討一文錢。

第四 政黨每年應開大會。討論政策及經過情形。且記載發表之。

第五 政黨應刊布小冊以宣傳其主義政策。

第六　政黨應時時開演說大會。隨時隨地供給以國民應需之政治智識。

第七　政黨黨員以守紀律守主義爲惟一信條。

第八　政黨與政黨間。應有交讓精神。對於敵黨政府。又應有兩三年之忍耐。以待其從容展布。不可存朝上台夕推翻之心理。

第九　政黨當相戒。勿以金錢賄買選民及議員。以腐敗其政治道德。

第十　政黨之於內爭。不得利用外國金錢或軍械。以壓倒反對黨。

吾念之深。而思之熟矣。號爲國家。不能無政治。政治之良者。舍民主外。尚有何種。而民主之中。不論爲蘇維埃。與資產階級。要不能無政黨。故謂今後國家之生死存亡。獨視政黨可焉。政黨自身之組織而良。有守紀律之分子。有步調一致之行動。豈惟軍閥之推翻類之。雖步藍寧後以十萬人舉掀天動地之大事可焉。雖然。政黨之最後根據安在乎。曰國民而已。有有智識之國民。知所反對或贊成。其贊成焉。則政黨得所憑藉以展其懷抱。其反對焉。則少數者自安緘默。以待異日之捲土重來。申言之。國民愈有智識。則議會之多少數愈有價值。反是者。多少之數。以金錢買賣而來。則雖多數而猶是一文不值。政權之爭奪永無已時。此則民國十年之往事昭昭然矣。吾念既往推將來。蓋確信政治上一線光明。舍以政黨舉國民政治教育之業。因國民政治教育以鞏固政黨外。殆無他道。此則吾所謂國民政治品格之提高者。其義四也。

國人試思之。今衆口一辭者。非推倒軍閥乎。非各省自治乎。夫軍閥之推倒。亦曰去障礙耳。其所以代之而與者。是爲民治主義。民治者。質言之。則議會政治耳。政黨政治耳。假令今之軍閥一旦土崩瓦解。如昔之滿清。其持民治說者。能組織良善之政府。如英法等國各黨從容揖讓乎。抑或仍十年之舊。始終

紛擾無寧日乎。夫當辛亥以前。其反對共和者之論據。亦曰誠恐革命以後。吾國將爲墨西哥之續。以十年之往事證之。反對者之言。寧得謂爲過慮。豈惟中央。地方亦然。今之所謂省自治者。以吾觀之。非正式之自治也。何也。地方議會須先得軍人之默許。而後舉行議憲之業。而省長又以軍人兼之。故議會與軍人立於反對地位。而議會自身亦尙不至自起分裂。一旦軍權消滅。地方議會之團結力。能否如今日之牢固。正不可知。且議憲者一時之事耳。究竟省民自治之能力如何。又視以省民組織政府刷新行政之能力如何以爲斷。其如加拿大以中央任命官吏爲之主宰。而其下以政黨政治迭代乎。抑如美之各州舉一州長。而限以任期乎。抑或各遣各府各派分裂。如今日各省之於中央。名爲有政府而實等於無政府乎。此皆非待之數年試驗之後。不易斷言矣。然不論中央或一省。民主政治。不離選舉。選舉後之政權分配。不外多少數。因多少數而定政局。則健全政黨之養成。國民智識之發達。實其惟一出路而已。嗚呼。悠悠萬事。惟此爲大。吾國人所當萬衆一心以赴之者。含此尙安有他事哉。

或者曰政黨政治者。現實生活之一種。非謀之多數人不可者也。今之有大力者。標政黨之幟。議員爲閣員焉其他金錢地位焉。無所求而不遂。故人爭趨之。吾子抱愛國之誠。欲以理想之政黨。改造中國。其柰人之不聽從何。且人之從不從。暫勿論。而要之區區三數理想家。言選舉則無選舉費。言辦報則無辦報費。言奔走則無奔走費。卽令舌敝唇焦。辦一報得三數議席。其何以能左右今日政治於萬一。曰左右現實政治。非吾之所知焉。吾之所謂政黨者。蓋補智識敎育之不足。而視之爲政治敎育機關而已。以團體以演說養成國民之政治習慣。積之日久則民智日高團體日堅。始行之於一方。繼推之於全國。則吾理想政黨之普及全國必矣。理想政黨成。則理性政治之實現必矣。且所以斷絕現實政治之念者。正所以使來者不存一毫名位之心。惟以一腔犧牲精神。獻身於理想事業而已。嗚呼。孰謂理想之終不敵

事實哉。美國之建造。非當日孤舟一棹不顧生死渡重洋至新大陸之淸敎徒百餘人爲之始基乎。德意志之新共和。非始以兩席議員。積五十年之奮鬭。及議席達全院三分之一。乃以驅除普之霍亨茶室茶命皇室乎。以云藍寧之業。尤爲震古鑠今。藍氏之用强力。應別論之。至其道德。雖反對者無異辭。由生入死。指揮若定。其公產黨之中堅。不過十萬人。黨界森嚴。對於志願入黨者。常先調查其平日性行。以定許否。藍氏知人情之好成而惡敗也。一九一九年冬。彼德堡墨斯歌兩城困於田民庚氏於特尼刺氏軍。城朝不保夕。於是大開門戶。以招來者。蓋以眞信徒初不以成敗易其所信。而加入在艱危之時。非趨炎附勢甚明。戰地兵士。臨陣不爭先効命者。則以公產黨員指揮之。彼等視死如歸。於是一軍勇氣爲之倍增。俄官吏之貪墨。爲世所共聞。以一二公產黨員觀察其旁。則全署綱紀爲之整飭。嗚呼。世固無推倒舊歷史改造新社會之業而不由眞精神中來者。亦未有誠有眞精神而終不能推倒舊歷史改造新社會者。美之淸敎徒。德之社會民主黨。俄之公產黨。眞前事之師哉。

我更有鞭辟近裏之言告我海外同學。轉移國民之業。非空言所能致焉。必先有人爲之倡。而後世從而和之。故所謂品格提高者。非執途人而語之焉。乃先責之吾一身而已。乃與同志相約。朝夕以此相策勵而已。吾一身行動。合於不勞力不得食之原則乎。吾一人每年每月每日能以若干時爲私人生活之勞働。能以若干時爲公共團體効力乎。各人自食其力而外。能以若干力量謀團體生活之發展乎。吾之委身於團體。能視爲身心性命之事。始終不易其所守乎。誠以此數者。爲根本條件。則私人生活既已獨立。私人與團體之界限既已分明。庶幾私人生活可告無罪。而團體可以得所託命矣。要之政黨之新生命。根本於吾等私人之新生命。私人之新生命不立。而欲求團體之新生命。未有能濟者也。

夫吾言新政治之創造而獨歸本於私人生活者無他故焉。良心也。自覺也。爲人所同具者也。乃習

俗移之。境遇限之。於是此自覺自動之精神。歸於痲木。非有賢哲之士。以身作則。則長夜漫漫。不知何時始旦。此則先知先覺之責也。

曾滌生不云乎。

風俗之厚薄奚自乎。視乎一二人心之所嚮而已。

柏格森不云乎。

行爲之出於全人格者。始爲眞自由。

生活之創造。是爲人類自由自在之行爲。

嗚呼。愼勿謂吾躬藐焉。一部二十四史之改造。視吾一二人心理之轉移而已。

（完）

社會主義怎樣宣傳？

百里

一　問題之選擇

東蓀說：中國現在不需要的 Propaganda（煽動）當避免。一湖卻要把「社會主義不是搶產殺人」的道理儘量宣傳。假如我今天提出一個問題說「社會主義究竟在現在中國應不應當宣傳？」儘可以雙方的議論說得天花亂墜。但是我以為錯了。因為這個問題在文字上可以成立在意義上嚴格說來竟是沒有成立的可能性我近來看見許多人往往提出不成問題的問題來枉費筆墨所以借此來申說一下。我以為現在對於社會主義四個字所切緊的問題不在乎「應不應」……而在乎怎樣……了。

二　宣傳的出發點

講社會主義的宣傳我以為第一要辨明白的有兩個方面一個叫做同情一個叫做嫉妬私產制度的壁甲只有同情這個砲彈衝得進去共產制度的根苗只有同情這塊土地培植得來但是從民國成立之初政治家就開了一個利用惡德的先例陳陳相因到了現在還有人不知不覺的奉那短期虛僞的成功家做主臬所以我怕社會主義這塊招牌裏；必定有人想利用社會嫉妬的心理希望一時成功的這件事就是萬劫不復的僞赤化。

刺激嫉妬心自然比鼓吹同情容易些；但是嫉妬心有根本不能成功的理由我還要引 Kausky 這句話來證明，就是說。

初以為小農對大農小資本家對大資本家的不平可以引起共產的信仰與同情，那知事實上完全相反，小資本家要錢小農要土地

因為嫉妬心是占有衝動的變相。

三　對象之觀察

主義既定，則對於對象之社會先要一番觀察我以為要做宣傳事業，有二個要點先當覺悟。

甲 凡社會一椿大事業發生決不是原因於一方面譬如江漢朝宗雖是有一個主流但這個主流，是從無數的小流積合而成長江是東流，漢水是南流，長江問漢水為怎麼你走的方向與我不同？漢水就可以回答他我是幫你的忙啊！這就叫個社會共業。

乙 社會當變革之際分化的作用一天大一天現在中國比方一鍋水放在火爐上漸漸的熱起來那水的質點各個的熱度運動方向一個是一個樣竟可以說沒有一個是同的果然世界的火天天燒着不怕他不全體生熱但是在熱度內的分子要仔細想想有一部還是冷冰冰所以完全用衡量自己的尺度來量全體是不對的

四 方法的研究(三本書的紹介)

最有效果的方法，是同情的模範

但是現在單就言論方面說至少要避免「寄生蟲的談助」性質我以為有三個方面應當確實下一番工夫

第一 就是現代經濟的常識應當做一種極廣博的宣傳舉個例就是像日本福田氏的國民經濟講話，福田並不是社會主義者，但是他能對於地方中學校教員聯合會懇切授以現代經濟的常識而且加一句話「社會主義非無一理」這句話果然社會主義者不願意聽，但是這種間接的宣傳真可謂以無厚入有間了

我記得我十歲時候的村間生活品，還是件件是本地出產現在東洋的紙，濠洲的毛，美洲的油，英國的紗，一動一息都是同五大洲發生關係了這是何等大事！

第二 社會主義上根本的幾個原則應當使知識階級充分了解舉個例就像河上肇的貧乏物語如同個人的罪惡淵源於社會制度之不良他卻引了的孔子先富後教孟子的恒產恒心及陷於罪的兩段來做馬克思的解說，對不對姑且不說，但知用已知來推到未知。確實是一個好方法。

第三　文學上情操的鼓舞使青年趨於同情的模範舉個例就像賀川豐彥的越死線他帶了一點宗教性是個无抵抗主義的實行者。但是讀他的書動脈裏的血自然會勃勃的跳動這是因爲所說的實他自己的實在經驗我不敢說現代中國青年沒有這樣人。但是這樣著作還沒有見過而且還沒有譯過。

五　急應說明之兩要點

舊式的經濟社會中有兩種觀念，在當時不能不謂之正當而實爲社會主義之大敵，其一則以豪傑之士大都出於飢寒奮鬬之生活中而飽煖者轉多淫慾故以爲苟家給人足如理想家所言，則人類之自動力必爲減少，而社會進步必因之遲緩我不知道太史公記史記賣了多少錢一千字的稿費，瓦得的蒸氣機關，得了幾十年的專利創造的衝動決非用物質來可以獎勵而物質享受的平均轉可使多數人得到創造的機會其二則個人道德責任說太偏重以下等社會之苦痛，純粹原因於他自身的怠惰罪惡愚蠢。其實罪惡怠惰等種種惡德，其發動出之個人其造因乃大半出之社會出之制度談事後的責任不能不歸之個人談事前談全體之改善不能不歸之於社會歸之於制度說這兩條本來是卑之無甚高論，但是我們可以從平常處世中判斷新學說的進步如何?如果一般談天的時候，關於這兩點已經有個了解那就離社會主義的實行期不遠了。

A也罷，B也罷，G也罷，我願意大家先就幾件淺近的事實造造空氣但是總不要忘記同情兩個字啊！

一知錄

正華

犧牲現在努力將來

中國的學生界自「五四」「六三」以來，無有一天不奔走國事！ 社會上一般沒有理性腦筋的人，無有一個不願揚學生奔走國事！ 還有一般無責任心的人，和不能够深思遠慮的人，無有一刻不希望學生奔走國事！

什麼是國事？ 內政，外交，都是國事。 自治運動，要學生奔走；聯省運動，也要學生奔走！ 山東問題，要學生奔走；太平洋會議，也要學生奔走！

我們貴大國的內政，有修明的日子麼？ 外交有勝利的日子麼？

內政一天不修明，則學生之奔走無已時！ 外交一日不勝利，則學生之奔走亦無已時！

大家奔走的國事，是現在的。 學生擔當的國事，是將來的。 現在的有限。 將來的無窮！ 以擔當將來的國事底學生，奔走非學生所可擔當底現在的國事，不惟於事無補，而且減殺其擔當將來的國事底能力。 這種「犧牲將來，敷衍現在」的辦法，眞所謂是非顚倒！

犧牲現在，還有可望的將來。 犧牲將來，還有甚麼可望？

我們知道現在的國事，非學生之奔走所能濟事的，便要犧牲現在！

我們知道將來的國事，非現在的學生眞能擔當，便要努力將來！

一九二一，九，二四夜十時——北京

羅素批評進化主義的哲學

小航譯

節譯羅素所著 Scientific Method in Philosophy 中的 Current Tendencies——

……近時哲學雖互有相同之點，而就其根本和趨向上可以大別爲三派：第一，舊傳派(Classical tradition)其大部分皆由康德，海格兒傳衍而來；他們的方法和論據都紹述着自柏拉圖以來的各大哲學系統，現時這派的代表是巴來德里(Bradly)。第二，進化派(Evolutionism)他們從達爾文得到極有力的根據，斯賓塞爾可算是這派的第一個代表；但到了現在，經過詹姆士和柏格森大改造，比較斯賓塞爾所主持的更爲徹底了。第三，名理原子論(Logical atomism)以數理的謹嚴的批評爲武器，已漸漸浸入哲學界佔個一個位置，我自己即屬此派。這派雖然沒有多少純粹的信徒，而哈兒佛(Harvard)所倡導的新實在論(New realism)，大體上已具有此派的精神。我相信此派所主張的與伽里略(Galileo)在物理學上所倡導的有同樣的價値：採用分析的，縝密的，可以證驗的論據，排斥只憑着理想所得到的「非實驗」的籠統說法。二十年前舊傳派在英國各大學中頗佔優勢。到了現在，他雖然失勢了，也還有許多有力的信徒，在法國，在德國。但是這派哲學畢竟爲有科學精神者所不取，落在時代後面去了……

我們現在且批評進化派。從幾方面看來，進化主義可算是今日最流行的信念了。我們的政治學，文學，都受他的支配，哲學所受他的影響也不小。尼采，實際主義(Pragmatism)，柏格森都是進化主義的學派。進化主義的哲學，流行極廣，普及於專門哲學家以外的人，幾乎足以代表時代精神。進化主義自信是確立於科學之上的，是希望的努力者，是「人定勝天」的鼓吹者，是掃淸希臘理論和中古哲學的流毒的良藥。這樣時髦合式的信念，似乎無所用其抗辯，當爲現世人人所多分同情的了。但是我以爲進化主義的哲學，爲他的急速成功所眩，却把許多關於眞實理解宇宙的重要事體忘却了。一種新精神，當其還未由少年氣盛進爲老成深算的時候，必定還有些希臘主義(Hellenism)的東西混合在他裏邊。時至今日，我們應

該記着生物學並不是唯一的科學，也不是一切科學所必當採取的模範。進化哲學的方法和他所討論的問題，都算不上眞正『科學的哲學』的方法和問題——這就是我所要說明的。眞正科學的哲學，是更要費力，更要長久的時日，不從人事的希望下手，加以嚴重的訓練，才能成功的。

達爾文的物種由來論所說的世界是：動植物所表現的各種異種的差異，並不是固定的差異，不是不能變的差異。往日種類不移的學說，曾經使分類格外容易而且明確，在亞里士多德的學說上佔一個很重要的位置，現在被達爾文把他掃出生物學界之外去了。人類常引以自豪的人畜之別，現在才曉得是漸次成功的，其間經過許多階段。拉普拉司(Laplace)以為太陽和各行星都源出於一個相同的星氣。種與種之間的一切死板的界碑都撤掉了，取消了。事物種類間既失其疆界，更沒人能說出他們起自何處，歸於何處。

雖然人類因為人猿同祖的緣故，一時稍斂其自豪之氣，却是他馬上又找出一條路來，自拔出於庶物之上，這條路就是所謂進化的哲學。他說從阿米巴(Amoeba)到人這個歷程，在哲學家看來，顯然是一個進步——雖說阿米巴對於此同意與否尚不可知。科學所定過去歷史的變遷之輪，人都欣然承認為宇宙向「善」發展的定律——一種理想漸漸伸張，以至成為事實。這種見解，雖足以滿足斯賓塞爾和海格兒派的進化論者，而為眞實研心於變者所不取。這些人把宇宙繼續前進所欲達到的理想，看得太過於死板固定了。不僅是志向，即理想也是順着演化的途徑而變化而發展；沒有一定的目的，只是「生之衝動」——演化歷程的中心原理——的新需要的繼續形成。

自十七世紀以來，詹姆士所謂『柔性派』(tender minded)的那些人，極力攻擊機械觀的宇宙論——似乎是物理科學之所主張。舊傳派引人注意的地方，都是因為他能部分的逃出機械論的主張。但是現在，因為生物學的影響，『柔性派』相信根本的逃出機械觀是可能的，不但置一切物理的定律於不顧，並且把邏輯上不移的工具和確定的觀念與夫普偏的原理和務必遵從的推理，都一掃而空之。舊時的目的論——有一個固定的目的，我們正在向着這個目的前進，並且已經部分的實現

了，——已爲柏格森所排斥，因爲不合於絕對變化之理。柏氏於說明反對機械觀的理由之後，他說：

『但是依同一理由根本的究竟觀(Radical Finalism)也是完全不能承認的。極端的目的論，——以萊伯尼茲爲例——主張一切事物，都不過是預定項目的實現。但是，如果無物非預定，那末宇宙間就無所謂發明或創造，時間不是都歸無用了嗎？這種說法，也正如機械觀的假設一切皆先定一樣。此種究竟觀，不過是變形的機械觀罷了。究竟觀與機械觀，實在同出一源，其所不同的，不過在我們的有限智慧循着延綿不斷的事物的運動中——而這種事物的延綿，不過是一種現象，並非實體，——究竟觀特着光明在前面指導我們，機械觀却把他放在後面。究竟觀易機械觀之過去的勢力爲未來的引力。而運動自身直不過是一種現象罷了。萊伯尼茲把時間看做一種混亂的知覺，因人之觀點而異，苟游心物內，這種知覺便會煙消不見了。

『但究竟觀不像機械觀那樣板滯固定。他容許我們有許多變化的餘地。機械觀只有承認或否棄兩條路：設若有一點微塵不依着機械律流動，機械觀就必須否棄了。究竟觀不然，他有種種形式供我們採取：這樣不合，又可採取那樣，決不至只有承否兩途的一種形式像機械觀那樣。他的原理，是根源於心理學，是非常活動的。他是這樣的廣大浩闊：只要承認他幾部分，便可立刻否棄純粹的機械觀。在這書裏，我們所要說的，也是部分的採取究竟觀。』

柏格森以他的生命的觀念做成他的究竟觀的法式。他所謂生命，是一個『連續之流，』在這『連續之流』裏的一切『分別相』都是人爲的，非眞際的。事物之分離，首尾之別，都是便宜的假定，實在只有平滑不裂的變遷。今日的信仰，因他能使我們順流而行，所以他的眞實是今日的；到了明日，他或許錯誤了，應得用新的信仰來代替他，適應新的環境。我們的一切思想，都成於便宜的假定，把流動之眞際，想像的凝固了：直際流動不居，不是語言所能捉摸的，雖說我們生活於其中，却我們不能用思想來了解他。將來是個甚麼情形，是說不定的，不能先見的，但是總比過去或現在好：讀他的書的人，好像是想吃糖的小孩，別人告訴他說，『你把嘴張開，把眼睛閉住。』邏輯，數學，物理學，在這種哲學上，是沒有地位的，因爲這些科學都太固定了；

異體只是向着一個目的的衝動和運動；這個目的好像一條虹，我們向着他走，我們走進幾步，他退後幾步，常常使我們可見而不可及。

我現在並不想用專門的理論來批判這種哲學，我現在且下兩個評詞——第一，他的眞理並不是從科學所構成的演化事實得來的，第二，他的動機和興趣太偏於實用，他所討論的問題太局於一偏，所以我以爲他對於眞正哲學問題沒有眞切接觸。

（一）物種因適應所處環境之故，由相差不遠的祖先漸漸變成極不相同的異類，這是生物學所得的定律。這種事實的本身是很有趣的，但這種事實不夠做哲學的根據。哲學是普遍的，應有統攝萬類的旨趣。地球表面物體的細小部分的變化，對於人（能感覺之物）是很重要的；但哲學家對於這種變化並不特別注重，也不過和別種變化一樣注重罷了。卽令近幾萬年來地球表面的變化，果如現在的倫理觀念是進步的，也沒理由相信進步就是宇宙的通則（general law）。苟非爲願欲所蒙蔽，沒人能承認從這樣細微的事實所得出來的這樣粗大的通則。原來我們若不能了解「變」和「續」，我們便不能了解世界，這不單是生物學如此，凡科學者如此。物理學比生物學更能證明此理。但「變」和「續」的分析，不是生物學或物理學所能解釋的問題；這是一種新問題，應屬於別種研究的範圍。進化主義對於這個問題的答案是否錯誤的問題，不是求之於特種事實——如物理學或生物學所發現的——所可解決的。進化主義成爲哲學的對相以後，對於這個問題雖然有所接觸，而他竟硬說他的答案是對的，他就不是「科學的」的了。進化主義包涵得有這樣的兩部分：一部分是「非哲學的」不過是一種特種科學所能——將來——「是證」或「否證」的暫定通則（hasty generalisation）；別的一部分是「非科學的」不過是一種哲學上的臆斷，絕不能從進化的事實演繹出來的。

（二）進化主義的最大旨趣全在人類命運的問題上，或者至少也在生命（life）的命運問題上。他關於道德福利方面的旨趣，更多過於爲知識求知識的旨趣。誠然有許多別的哲學家都是如此，想求眞正哲學所能給我們的那一類智識的欲望（Desire）是非常少見的。但是如果要使哲學成「爲科學的」——並且我們的目的就是要來發見如何方能做到這個地

步，—那嗎，哲學家就必得要研究那些眞正科學家所特具的，冰冷無味的「智慧之奇觀」。 關於未來命運的知識，—若我們要想知道未來命運的一種知識—在某種窄小限度以內是可能的。 但說這種限度可以隨着科學的進步而大加擴充，那是不可能的。 至於關於未來命運的種種「提示」當按其研究的對相而歸屬於特種科學，又用其所屬科學的方法來確定他這是「事理之當然」。 哲學不是把別的科學（各種科學）的結果簡括起來當作他的結果的：若要眞實的研究他，他當然有他自己的領域，他所求的結果，是別種科學既不能「否證」又不能「是證」的。 如果如此研究哲學，那嗎，哲學所有的前提，必是別的科學所不能有的，如此研究的結果，必是範圍很廣的，很普徧的。 凡有「人」的意味的一切問題，—例如未來命運的問題—在理論上，至少也是屬於特種科學的，並且在理論上，至少也是經驗的事例所能決定的。 往昔哲學家，往往委身來作經驗問題的講述，而結果却發現他們自身就在與顯然自明的事實大相矛盾之中。 所以我們必須屏除哲學能給我們人事的願欲以滿足的這種希望。 哲學既除淸實用臭味之後，他所能做的事，是幫助我們理解宇宙的各方面，和邏輯的分析繁複而明瞭的事物。 做到這個地步的時候，因爲他提出了許多有效的假設，間接的對於別種科學很有用處，最顯的如數學，物理學，心理學。 但是，眞的科學的哲學，除了有求眞知之心而無所迷惑的人而外，不能求之於一切的人。 在哲學自己領域之內，他貢獻別種科學所不能貢獻的一種滿足。 但是他並不貢獻—或企圖貢獻—一個生活問題的答解，宇宙命運的答解。

如以以上所說爲眞，那嗎，就可以把進化主義看做從某種較爲特殊的事實所得來的一種暫定通則，隨帶着武斷地拋棄一切分析的企圖的毛病，並且他的動機，是實用的而非理論的。 縱不訴諸各種科學上的詳細理論，也不能把他看做比他所拼棄的舊傳派更爲科學些。 我先舉幾個確能成立的結果的例子，來表明要怎樣方能使哲學成爲科學的，甚麽是哲學的眞正對相，然後再說到較爲普通的。 現在我且討論物理學上的空間，時間，物質各種觀念，我們曾經看見這些觀念，被進化主義攻擊得很厲害。 這些觀念必須改造，是我們很贊同的，而物理學家自身，也亟力主張。 我們也承認：這種改造，比之以物質不滅爲根本觀念的舊式機械學的改造，對於他的變遷和普遍的影響，更當加以考慮。 但是我不以柏格森派的改造爲然，也不

說他：排斥邏輯是有損無益。我不用「對駁」的法子，我批評他的法子，頗近於獨立討究的，從先期哲學已成爲事實的說起，常常不離開我自己的原料，以免另生枝節。

雖說在哲學上對駁是沒有用的—因爲沒有兩個哲學家眞能互相了解—但是我要先說明幾句擁護科學態度反對神秘態度的話。自來玄學的發展，這兩種態度，忽而合併，忽而衝突。在早期希臘哲學中，阿奥尼派(Ionians)較爲科學些，西西里派(Sicilians)較爲神秘些。而後一派中的巴太哥拉(Pythagoras)，却巧合這兩種態度於一身：科學的態度，引他到他的直角三角形的定理；而他的神秘的內觀，又指示他「食豆是罪惡」。很自然的，他的門徒，就以此分做愛直角三角形的和怕吃豆類的兩派；前派不幸早衰，致使神秘派的鬼氣，擾亂了許多希臘的數理，而尤以柏拉圖的數理爲甚。自然柏拉圖所具的這兩種態度，比他的先輩高明得多，然而神秘的態度總比較要佔優勢些，並且當這兩種態度衝突得很厲害的時候，得勝利的，常是神秘的態度。而柏拉圖又採用阿拉提克派(Eleatics)用邏輯打倒常識的方法，爲神秘主義闢開一個世界—現在舊傳派的徒衆，還在用這個方法。

我以爲用邏輯來保障神秘主義，是犯邏輯的錯誤的，我將根據這種見解於下章論他。但是較爲精深的神秘主義，是不用邏輯的，他們輕視邏輯：他們直接求之於他們的內觀的直接參悟。現時，雖然神秘主義在西方不甚發達，而許多人的思想上，却染得有他的一些彩色，而尤以那些不根於理的頑固自信的事物爲最。在那些漫然思求那渺忽難定的妙境的人之中，必然相信：世界上有些東西，比之科學所記述分類的繁瑣的事實，更爲精深奧妙。他們覺得在世間事物的幕後，有些事物，光明洞澈，當豁然頓悟的時會，才能看見他，他也只有這些事物，才當得起叫做眞理的眞知識。他們的智慧之方，就是要片時的豁然頓悟，不像科學家一樣要冷靜觀察，平情分析，並且不問普通的或重要的，都承認他有同一的實在。

我不懂神秘境界的實在與否。我不願反對他，也不說顯示神秘境界的內觀(insight)，不是眞的內觀。我所主張的—嚴守科學態度—是：「非實驗」的和無證據的內觀，絕不足爲眞理的保障，姑不論許多重要眞理的發見，都必先由可靠方法

的提示。通常都說本能與理智相反；十八世紀時理智大佔勝利，但是在盧梭及浪漫運動（Romantic movement）的影響之下，本能又爲世人所愛重。注重本能的人，最初是那些反抗矯揉造作的政府和思想的人，其後是那些在科學上覺得唯心的人生觀和宇宙觀不免動搖的人，這些人的目的，在乎要使純粹理性派不能保障因襲的神學。柏格森在直覺的名目之下，把本能抬高到玄學眞理唯一公正人的地位。其實理智和本能的相反，大部分是虛幻的。本能，直覺，內觀，引起信仰在先，理智的肯定或否定居次；但是分析到最後，肯定的可能，全在與別的本能的信仰相符合。理智是一種諧和的制裁的力量，而非自爲疆界的特殊事物。即在純粹邏輯的範圍之內，最先新到的也是內觀。

當某個獨立的本能的信仰與別的信仰全然相反時，本能與理智就發生衝突。本能──人人同具的能力──是容易錯誤的。理智薄弱的人，雖然他們常把別人看做如此，他們却決不願自認。本能最少錯誤的地方，只是關於實用的事物上；例如別人對於我們的敵意或友誼，就用力假裝也常常很淸楚的覺得。但是卽令在這種事物上，隱忍與虛飾，也可以給我們一個錯誤的印象；在很少直接於實用的事物上，──如哲學所討論的──很强固的本能的信仰，也許完全陷於錯誤，這種錯誤，由我們後來明明白白看見從前那種信仰和別的同一强固的信仰不相容了，自然明白。所以在這個地方，就必須理智來居間諧和，鑑定幾個信仰的相互配合。當看有疑義的地方，他能考查錯誤可能的源泉在那一方面。理智的目的，在於修正這樣的片面，而不在本能的自身。

以上所說多少有點平常的理論，我們現在可以應用之於柏格森之重「直覺」而輕「理智」來說明他。柏氏說「認識事物有兩個相異的方法。第一個方法是我們旋轉於事物之外；第二個方法是我們躦入事物之內。第一個方法，全依我們的觀點和表現我們的象徵而定。第二個方法不然，既不依於觀點，又不託於象徵。以第一個方法所得的智識，可以說是止限於相對的；第二個方法所得的，在可能的時候，可以得到絕對的。」第二個方法卽直覺，他說「直覺是」一種「智慧的同情」(intellectual sympathy)可以躦入事物的內心與存於事物中的唯一實體──不能表出的──相合無間。

一他說明「自識」(Self-Knowledge)(友人曰『在唯識爲「自證分」』)說『有一個實體，我們都能以直覺內求而自得，而非單純的分析(Simple analysis)(卽分析事物至極單純之謂)所能得到的。 這就是流於時間—我們自我所經歷的—之內的我們自己的人格。』柏氏哲學的其他部分，無非是稱贊—用含渾之詞—直覺所得的智識，和鄙薄由於科學或常識所得的智識。 因本能的信仰時有衝突，柏氏要自圓其說，所以他要證明某一方的信仰比較某一方面的更爲有價值。 關於此點他用兩個法子說明—第一，說明智慧純粹是爲生存競爭而有的一種實用能力；第二，敘述各種動物的本能的奇巧，并指出直覺所參悟的宇宙的特質是智慧所做不到的。 柏格森說，智慧純粹是一種在生存競爭中發達出來的實用能力，不是眞實信念的唯一源泉。 我們可以說：因爲有智慧纔能知道生存競爭和人的生物的祖先：倘智慧是騙人的，那嗎，所推論出來的進化的歷史，也就完全是假的。 反之若我們贊同柏格森這種意思—演化的推移誠如達爾文所信—那嗎，因實用而發達的能力，不僅是智慧，還有許多別種能力。 就是直覺，他最有用的地方，也就只有當他直接有用的時候—例如觀察人品氣色。 柏格森主張：這種察言觀色的能力，比較純粹數學的能力，還不能用生存競爭來解釋。 但是最文明的社會中人，誤解數學，不會有生命的危險，野蠻人却容易被假意的友誼誘惑而致喪失其生命。 他所舉關於直覺最重要的例，都是直接在生存競爭上有價值的。 自然這都是事實了：直覺智慧兩者，都因有用而發達，廣意的說，當他們能給我們眞實的時候，他們都是好的，當他們給我們錯誤的時候，他們都是壞的。 文明人的智慧—如藝術的才能—有時發達到超乎個人利害關係之外，在他方面直覺似乎減殺文明的增進。 泛言之，直覺之量，在小孩的，比在成人的大，在野蠻人的，比在文明人的大。 或者人的直覺，在各方面都不如狗的。 推尊直覺的人們，應該退入山林，以漆塗身，吹哨而鳴。

其次，我們試查直覺是否如柏格森所說的那樣眞實可靠。 依他所說，直覺最好的例是我們的「自識；」但是很顯的，「自識」是很難能而希有的。 例如許多人根性卑鄙，妒忌，虛誇，雖然他們的朋友很容易知道得很清楚，而他們自己却全不覺得。 確確實實的，直覺有一種非智慧的自信：當直覺時，要想對於其所覺有所懷疑，是不可能的。 但一加審查，直覺至少也像

智慧一樣，是會錯誤的，而其主觀的固執，流弊尤多，往往成爲不可避免的欺妄。除「自識」外，直覺的最顯明的例，是這些有智識的人相信他們自己佔有他們所愛的人——以爲個人人格間的障翳除盡了，而且窺透了他人的肺腑。但是這種事情，也常常成爲欺騙；卽令不存心欺騙，經驗隨後時常證明——常有的例——這種假定的內觀是錯誤的，而知慧的從容斟酌，常常更爲可靠。

柏格森主張：智慧所能處理的事物，只限於與過去經驗相類似的，而直覺却有參悟各個新時間的絕對的和新奇的東西的能力。各個新時間中誠然有些東西是獨一無二的新奇的，而這些東西，也誠然不是知慧的理解力所能充分表明的。在這種地方，確是只有直接的認識，能夠給我們唯一而新奇的知識。但是這種直接的認識，全是屬於感覺(Sensation)的，以我所見，不必要甚麼特別的直覺能力方能領會。供給新「材料」(data)的並不是智慧，也不是直覺，乃是感覺；但是當着新「材料」在明顯的狀態時，智慧比直覺更能處理他們。一個母雞抱一窩小鴨子，他必然有一種把他自己放在他們中間的直覺，并不像只是分析的知道他們；及到小鴨子下水去了，才知道純粹直覺的錯誤，母雞孤零零的留在岸上。在實際上直覺是本能的一方面，是本能的發達，並且也像各種本能一樣，在型成動物習慣的慣常環境中，直覺是很有功用的，但是當環境已變成需要一些不習慣的動作方式時，就全不適當了。

理論的理解宇宙——哲學的目的——並不是動物，野蠻人，以至文明人實用的重要事體。這就難說了，粗率固定的直覺方法，能夠在這個地方大顯妙用！我們的祖先，類人猿和原人的動作，最能顯出直覺的妙用。關於愛情和「自存」(Self-Preservation)這些事體，直覺有時作用得非常神速精確，爲智慧所不及。但是哲學不是復古事業，哲學事業的成功，必須超脫於本能生活，以至無心於人世的希望和恐怖。所以直覺的妙用，在哲學上是用不着的。反之，因哲學的眞實對相和理會這些對相的思想習慣是奇異的，非常的，遠於人事的，所以差不多處處都見得智慧優於直覺，急遽的不分析的自信是不應漫然承認的。

當我們從事於繁難而抽象的討論以前，我們頂好檢查檢查那些希望是應該有的，那些希望是應該拋棄的。以我所見，哲學所能滿足的希望不是我們人類願欲的希望，——所謂人類願欲的希望，就是指明世界有這種或那種願欲而有倫理性質的。善世界與惡世界的不同，是存在這些裏面的個體事物的特性不同：不是哲學範圍以內的抽象的不同。例如，愛與憎在倫理上是相反的，而哲學對於這些愛憎的事物的態度是一樣的。對於構成心靈現象的事物其所取態度的一般形式和組織，固然是哲學的問題；但愛憎的差異不是這種形式和組織的差異，所以應該屬於特種科學的心理學，而非哲學之所宜問。

倫理的旨趣，誠然是哲學家必有的背境；各種學問，都是一些倫理的旨趣所鼓動起來的，但在精深的研究中，切不可夾有倫理的旨趣；倫理的旨趣，不可以像研究的唯一結果。

此種見解，初看似乎失望，但種種科學，都已經變成這樣的態度，可以使我們釋然不疑。物理學家化學家，並無須乎證論原子電子在倫理上怎麼重要；生物學家也不指望論證他所解剖的動植物有甚麼用處。科學還沒有成立的時代，却就不如此。天文學是人因爲相信占星術而學的：以爲行星的運動，在人類生活上，是直接有莫大關係的。真的，這種信念破除之時，正是無趣的天文學開始之日，知道占星術無理的人深信天文學上有價值的研究，都是毫無人的興味的。例如，物理學，當柏拉圖作太勿士(Timaeus)的時候，完全是倫理的觀念：這書的重要目的在表明他是很可贊美的。近世的物理學家則不然，他雖然不想反對他是很可贊美的，他却不管他之倫理的屬性：他只要發現事實，不管他們是善是惡。在心理學上，科學的態度，是新近纔有的，而這種態度，在心理學上，比在物理學上，更爲難能：這是很自然的——研究人性的善惡，性的善惡之分，在心理學上，到處都有點關係。一直到近時纔有倫理中立的心理學出現；所以倫理中立，實爲科學成功的要素。

在哲學上，直到而今，倫理中立，還是少見，且難於成功。一些人忘不了他們的願欲，以他們的願欲批評哲學，以善惡觀念爲理解宇宙的樞鑰，這些信念已從專門科學驅逐出來，却在哲學上找着一個避難所了。但是，如果不把哲學當作一場好夢，那嗎，這種信念是必得要驅逐出去的。直接去求幸福的人，常不能得到好幸福，這是大家都知道的，求善也正如此。在思想

上，忘情善惡只求事實眞象的人，比較牽強自己的願欲作宇宙觀的人更容易得善果。近時事實的智識大加擴充的結果，—如文藝復興—在一般智識界上，有兩個影響。一方面使人不相信世間有包舉萬象的天經地義：各種學說，都是暫定的，用來分類已知的事實，苟與新事實不合，可以朝取而夕舍。就是在科學上發明新學說的人，也不把這些學說看做一成不變的定律。像中古時代所信爲已經得到的那些涵蓋一切的天義地經的理想，都已消匿於可能的限度以外。在這樣一個世界裏邊，像在蒙台尼（Montaigne）的世界裏邊一樣，除了發現更多的事實而外，似乎沒有一件東西值得存在，各種學說，都是輾轉相破的。其結果不免使人有的整然的智慧，漸漸衰頹，以至由失望而墜落。

在另一方面新事實造成新權力；人類控制自然的力量，增加得非常迅速，這種力量的加大，可望超出於可能預定的限度之外。一方灰心失望於恆久的理論，而同時又鼓舞歡忭於實際方面的成功，覺得人在實際上所能做的，似乎無限。舊時所定人類權力的界限，如死後人類依託於宇宙勢力的均衡等，都全把他忘掉了，大有天下無難事之概。沒有那一種哲學可以許他限定人類滿足其願欲的能力；以此理論方面的眞失望，就引起他對於實際方面成功的可能，不許放一點懷疑之聲。

對於歡迎新實，懷疑於包舉一切的武斷主義，近代精神可算是一個進步。然而對於實際方面的自豪，對於理論方面的失望，我却大不謂然。本來人類最偉大的就是相應於「因爲恆久的『自然』的魔障對於人類希望所生阻礙」的精力；但使一存萬能的妄念，那人就變成平庸而少理了。依理論上講，恆久的玄學的眞理—比往哲所主張的，用力較多，而所包較少—我相信由於這樣的人，是能夠發見的。是甚麼人呢？就是有科學的熱望，毅力，虛心，兼之以希臘人對於抽象的邏輯世界的美感，以及在眞理思索之域，感及終極內具的價值的人。

眞有科學精神的哲學，他所討論的，必然是些乏味而且抽象的事物，不求對於實際生活有所答解。這種哲學對於願意多分了解往昔所認爲難知難明的宇宙組織的人，就有莫大的貢獻；—其足以養成吾人精神習慣的重要與價值，和牛頓，達爾文所貢獻的一樣。這種哲學，能使人發生更可靠理由又更充足的一種進步的希望，和權力的意味，—如新的而且有力量的

研究方法所常給我們的一樣——比較那些急就的錯誤的通則（關於宇宙本體的）。這種哲學，不能滿足往昔哲學家的那些希望，但他能滿足更為純粹的知的欲望，比較往昔所常謀畫的。

小航君鑒　公住址請卽見示

托爾斯泰的哲學

濟之

托爾斯泰在世界文藝界中佔着極崇高的位置，這個已爲世人所共認的了。他的文學介紹到中國來的已經很多，而國人研究他的文學的也是不少。其實托氏不但是個偉大的文學家，還是個偉大的哲學家。他對於哲學上根本的問題都有自己的解決自己的主義。可惜國人祇頌仰他文學的豐富高超都把他的哲學輕輕忽略過去毫不加以研究。所以我特地著成此篇以引起國人對於托氏哲學研究之心。不過我平素對於哲學簡直是「門外漢」那末這篇膚淺的研究也許有見解錯誤的地方，不得不賴讀者的匡正。

在研究托氏哲學以前應該將兩個問題先行解決：

（一）托爾斯泰是不是哲學家？

（二）托爾斯泰的哲學學說已否成熟？

許多人對於托氏之爲哲學家都露懷疑的態度，有些人竟否認他是個哲學家。所以第一個問題應該加以充分的研究。

要斷定托爾斯泰是不是哲學家應該先明白哲學的範圍。

現在先大概說一說哲學的來源。

哲學導源於古代希臘，這是人人所知道的。固然當時別種民族也未始沒有哲學思想的端倪，但是祇有希臘人的哲學思想具備系統的形式，能脫離神學的勢力而獲得獨立的意義。起初的哲學問題希臘人解決得固然十分混沌，可是後來經過數世紀後纔漸漸分別其範圍之所在。當時關於實體論認識論等問題簡直糾紛異常，可也能得着「靈眞」的解決。法萊司（希臘哲學家生約紀元前六百二十四年死約紀元前五百四十三年）認水爲萬物所從發生之體；阿納克西蒙特（紀元前六百十一年生，五百四十七年死）却以爲萬物之根本是一種特別的元質，不過決不是法萊司所認定的水，那種元質是爲感

覺所達不到的，其質無定，其量無限。他稱之爲「無盡」，而認之爲永生。第三位希臘哲學家阿納克士明（阿納克西蒙特的門徒）都認萬物的本原爲空氣，他藉着緊壓和膨脹的力量以成水火與大地。至於比弗郭爾（紀元前五百八十二年生，五百零七年死）及其學派都以爲世間萬物依「數」的法則而建立。他們當時對於一個問題已經是聚訟紛紜，無所適從。但是他們所要研究的不但是宇宙本體的問題，還要研究關於社會組織，宗教和道德的問題。所以研究的事物越發複雜，研究的範圍也越發確定，而哲學的思想便越發發達。如蘇格拉底，柏拉圖，阿里司都德，埃比庫布朗丁等都是古代重要的哲學家，發表了不少的哲學學說。

哲學的來源既是如此，則哲學的範圍也就很容易說明。

古時的哲學家都趨向於認識宇宙的本體，和善惡美醜的現象。他們尋找眞理，愛好智慧。「哲學」（Philosophie）最初字面上的意義就是「智慧的愛好」，所以哲學家便是「愛好智慧的人」。但是以後這個名詞的意義漸漸變更了，關於「哲學」一字欲得一單純，且爲社會所公認的定義已屬不可能的事情。祇能理會出是見解的根本形式罷了。哲學的範圍既較前爲廣，爲複雜，那末哲學家的範圍也就變爲寬泛了。據以前的見解，哲學祇是學理，祇是學派的事情；據以後的見解，哲學不但關繫於學理，還專特關係於人生。據以前的見解，哲學專特於人類認識的本能相關；據以後的見解，哲學還影響於人類意志的最高潮流和人類情感的最高理想，所以哲學不但具着學理的意義，還具着道德和美感的意義。依第一種見解所生的哲學，（學說的哲學）所要求於人的祇是發達到一定程度的智識；至於依第二種見解所生的哲學（人生的哲學）所要求的除上述的智識以外還有意志的特別趨向，（卽特別的道德的建設）和藝術的情感和意義，想像力或幻想力。第一種哲學專從事於研究學理的問題，與個人和社會的生活並無若何直接的關係，至於第二種哲學却趨向於造成對於這種生活有組織和管理的力量。

哲學的範圍既前後有狹廣之不同，則哲學家之爲哲學家自亦隨其對於哲學的見解而異。

如果我們採取前一種的見解，認哲學爲純理所造成的學理，那末我們自然不會承認托爾斯泰是個哲學家。如果我們站在第二種觀點上面，視哲學爲人生的事情，爲對於認識眞理和人類目的的趨向，——那末我們自然將首先承認托氏是個偉大的哲學家。但是試觀近代的哲學家那一個人能純粹愛好智慧，那一個人能不牽涉到人生問題上去，則托爾斯泰之爲哲學家是一定無疑的了。

這是第一個問題。

第二個問題爲，托爾斯泰的哲學學說已否成熟？有許多人說托氏的哲學學說前後有不少矛盾的地方，並未成熟。俄國意薩夫教授著有思想家之托爾斯泰一文，文中對於托氏頗加嚴詞責備，說他的學說簡直互相矛盾，並且不但是枝節上的矛盾，還是大體上根本情形上的矛盾。這種責備之詞在我看來毫無一顧的價值。托氏學說前後有點矛盾，那是誠然不錯的，但是我們不能因學說的矛盾，而即斷定其學說之不成熟。試問一些科學上，哲學上的學說，能找出許多完全缺少矛盾的麼？難道康德「自物」之學說沒有一點矛盾麼？難道尼采的人生觀因爲有許多掩不住的矛盾，便完全喪失了他哲學上的價值麼？我敢說沒有一種哲學的學說是從絕對的眞理裏生出來的，是能無各種矛盾而發達的。那一個人造成了一種學說，敢傲然大言說我的學說具有完全的眞理呢？人類趨向眞理是摸索而行的，是從學說的屍骨上跨越而過的，是彷徨在矛盾和錯誤的樹林中而無所適從的。在這條趨向眞理的道路上，弱者未免失敗，强者如托爾斯泰輩便能在創造的大鍋爐上鎔化了矛盾而鑄成一口「希世奇珍」的寶劍。所以「矛盾」決不足慮，卽其錯誤的地方在我看來還比那些目光如豆的人所斤斤致意的小眞理貴重得多呢。無論托爾斯泰有多少錯誤多少矛盾，可是他的人生觀，他的哲學總是成爲一個完整的東西。所以要說托氏的哲學尚未成熟，那實在是毫無根據的啊。

兩個問題已經解決，現在就要研究托氏的哲學。

他的哲學可以分成四段來說：(一)實體的問題；(二)倫理的問題；(三)美學的問題；(四)認識的問題。

(一)實體的問題

這個問題在上古時代已有許多人深加研究，可是都是異說紛歧，莫衷一是。有些哲學家以爲實體的根本在「水，」有些人以爲在「空氣，」有些人以爲在「數」。這個都在上面提起過。蓋拉克果脫還認「火」爲萬物之實體。以後這種紛歧的學說漸漸分成兩大派：一派是唯物論派，一派是唯心論派，據唯物論派的見解看來，物質爲宇宙的根本。在古時萊夫甚布台獨克里脫，路克萊齊等人的唯物論具備着兩元的性質，可是在近代的哲學裏唯物論具着一元的性質，（如霍布司，浪梅特理，鄂里伯等人是；）他們認單一的物質的實體爲宇宙的根本，而精神，（精神的現象）祗視爲肉體的一種作用。至於唯心論却發生得很晚；雖然柏拉圖對於觀念的學說已經具備着不少唯心的性質，可是唯心論的成立却遠在十八世紀的時代。最初的唯心論者差不多是萊布尼。他稱萬物獨立的要素爲「原子」。這種實體其要徵是力，是自動，具有一種非物質的無限量的東西。

以上所述是歷來哲學家對於實體論的各種見解，現在我們就要看一看托爾斯泰怎樣解決實體的問題。

托氏以爲物質上顯見出來的世界不能認爲實體的根本他說道：——

「世界祇在沒有存在別樣組織的，具備別樣感情的物體的時候，能使我看見什麼，便是什麼。如果我們見出存在別樣組織，具備別樣情感的物體的可能和需要，那末世界決不是我們見什麼，就是什麼的了。所以世界決不是和我們所認識他的一般：一有了認識的別種器械，就有了別種世界。」

於此可見托氏是否認眞實的唯實主義和外面物質世界的絕對性的。但是如果物質不能認爲實體的根本，那末宇宙實體的來源究竟是什麼呢？因此托氏又說道：——

「但是無論我們所認爲世界的東西怎樣變更，——而我們對於世界的關係一定是和我們所認識他的一般，而這個所認識的也一定是永遠不變的。這個所認識的東西是唯一的，是普遍的，是在「自我」裏的。此卽所謂「上帝，」而上

帝中受限制的一小部分就造成了「眞我」。所有我們所知道的祇是上帝的一種分枝。所有我們認識爲世界的部是這種分枝的認識。我們對於世界的認識（就是我們所稱爲空間和時間上的物質的東西）那就是上帝同他別種分枝間界限的觸動。」

關於此，托氏對於實體問題的答案是極明顯，極確定的了。他主張宇宙的始源和根本爲上帝．現在再把他所著〔生命論中論上帝篇的一段話採錄在下面，讀者將益以顯見托氏對於實體論的見解。

『凡人一想到他是什麼，便不能不見出他不是完全的，祇是某物特別單獨的一部份。人既明白了這個，却時常以爲這個自己所從區分的「某物」就是他所見的物質世界。但是祇須深深的研究一下，一知道世界巨哲所想的問題，也就能明白那自己所從區分的「某物」並不是物質世界，却是別種東西。如果人深深想一想這件事情，他也就明白物質世界並不是實在的，祇是我們的幻想，所以這個自己所從區分的「某物」是無終無始，無時間無空間的，是非物質的，精神的東西，也就是歷來賢哲所稱爲「上帝」的那個東西。』

這一段話他越加把「上帝」講得明白，而他對於實體論的見解也就很確定了。他以上帝爲萬物之始源，爲非物質，精神的東西。但是要用理性和論理的工具來認識上帝，那是不可能的，但是知道他却是可以的。他說道：『理解一種光線，他從一種明亮的玻璃射到我身上來。我看得見光線，但是發出這種光線的東西我並不知道，祇知道這種東西一定是有的。這個所謂射我的光線的泉源爲我所不知道，可是知道他是存在的，—就是上帝。』

託氏以爲上帝是神，是絕對的理性，是絕對的意志，是愛。但是他不是單獨的。他是唯一的，眞實的，集中的；自然他有一種爲我們片段的理性所不可思議的性質。我們應該想像他是全能的，唯一的。

託氏的實體論大抵是如此。因此有人稱他爲『萬神派』，（Panthoist）但是這是毫無根據的話，此地我們不必辯了。

（二）倫理的問題

實體的問題托氏既有一定的主張，那末倫理的問題也就容易解決。因為倫理的問題和宗教的問題有密切的關係，而這兩個問題同實體的問題在論理上實在是互相連貫的。托氏說上帝是萬物之根源，人類是上帝的一部分。所謂宗教就是這個一部分(人類)對於那唯一和絕對的東西(上帝)的關係。

至於說到倫理呢，上帝既是萬物之源，絕對的理性，絕對的愛和意志，而人卻是他的一部份—那末對於人類行為的界限，和善惡的問題(即倫理的問題)也就可以懸之以為解決。託氏以為基督教最高的道德是要求人類完全服從上帝，屏絕個人的意志，以及個人家庭和社會的幸福，以服從那差遣我們到人世上來的人的意志。實行上帝的意志，就是善；違反上帝的意志，就是惡。人對於自己的道德任務是精神愛的內部完成。人對於他人的道德任務是為別人的幸福服務，是趨向於增加世界上「愛」的總數。應該為人類尋找希望和實行一種善(就是愛)而增加他們的「愛」，減少他們的「不愛」。

以上一片話都是托氏對於倫理的見解；此外他還有許多關於倫理問題的議論可以找出，此處卻不暇細舉了。不過應該注意的一件事情就是托氏的學說雖然人家都責備他不齊整，有許多矛盾的地方，但是他對於倫理的問題的解決都很有根據，很有些獨到之處。讀者讀他生命論中討論「愛」和「善惡」的文章也就可以見出一點來。

(三)美學的問題

托爾斯泰對於美學問題的解決自然具有特別的興趣，因為他自己是個偉大的文藝家，所以他的見解自然十分富有經驗，總比那些缺乏藝術的天才而專門研究學理的學者所著作的鴻篇巨著有價值些。他著了一本藝術論(按這本書已由我譯成，歸商務印書館出版)，他對於美學的問題差不多都在這本書裏解決了，我現在敘他對於美學的見解也是取材於此書，希讀者注意。

托氏以為對於『何為藝術』的問題世界學者毫無確定的見解，祇是一些大矛盾的意思。如果平常人斷定「美」是藝術的內容，那末就要發生一個新問題：『美的定義是什麼？』但是這個問題並所有確定的答案。總括美學上許多「美的定義，

有二說可分：(一)美是一種獨自存在的東西，是絕對完成（如觀念，精神，意志，上帝）的表現之一；(二)美是一種爲我們所取得的快樂，沒有個人利益的目的。這兩個定義中第一個定義不大確當，因爲他竟把哲學，宗教，和人生的意義都包含在內；至於第二個定義也是太爲寬泛，因爲他把飲食的快樂也包括在「美」的意義裏了。這兩種定義既都不大確切，那末什麼是美呢？

托氏以爲藝術的定義所以不大確定，也是因爲時常把這個美的意義放進去作根據的緣故。他說道：『因此無論研究藝術的著作堆如山積，而至今還沒正確的藝術定義。其原因就在於以美的意義作爲藝術的意義。』所以他以爲不應該看藝術作愉快的方法。應該看藝術爲人生條件之一。我們這樣觀察藝術，便不能不見出藝術是人類互相交際的一種方法。從這一點看來，藝術同語言相符合，但是區別之處，就是語言用以傳達思想，而藝術則用以傳達情感。所以藝術的定義應該是藉行動，線，顏色，聲音，言語所表示的樣式以傳達那已引起的情感，使別人也引起同樣的情感。

這個藝術的定義一立，固然能消去一切形而上學上和生理上的原素；（形而上學的原素如觀念，美，上帝等；是生理學的原素如游戲，快樂等是）但是他同時又引進新的原素，違反了定義的清潔，因爲他以爲藝術爲人生所必需的，且爲人類和個人的幸福而行動，是人類互相交際聯絡的方法。這種說法我以爲論理上總有些矛盾，但是從他的別種學說合起來，那實在是一貫的，這是我們研究他的哲學時應該注意的地方。

托氏那本藝術論上對於美學的問題說得很詳細，我在這裏也無暇多敘，好得這本書已經我譯成漢文，讀者參考一下，便能知道托氏對於美學全部的意見了。

(四)認識的問題

托爾斯泰是宗教和道德的教師，尤其是真實和深沉的文學家，他自然不能專特偏向於世界理性的認識。他說道：『我能認識上帝，却不能叫出我知道上帝，知道對於他的趨向，並且在我所有的「知識」裏這還是一個最確實的「知識」。』但是這種「知識」從來沒有一點論理的根據。他說道：『我知道上帝，並不是用「理性」，也不是用「心」，却是用感出來同他的

那種關係，正好比乳孩在他母親懷裏所生出來的一種不知不覺的情感一般。』

他又說道：『並且我們認識上帝和靈魂，不藉着定義的道路，却藉着別的一種道路，定義反能破壞這種知識呢。』『人在宇宙間的方向其看準不但藉着理性，還藉着情感甚而言之——還藉着人類所有精神的力量。』

托氏對於認識問題的學說很和柏格森的『直覺說』相似。柏格森以爲對於世界眞實的知識惟由直覺能得之。托氏不以理性，不藉定義來認識上帝，而以別種道路。請問這個所謂「別種道路」不就是直覺麼？

托氏對於哲學問題上的見解大概如上所述，讀者讀了這篇小文，於托氏哲學的大概面目總可以認得清楚，至於精深的研究則容俟諸異日。

（完）

後天性質遺傳乎抑不遺傳乎

陳兼善

目錄

第一節　本問題在學術界上之重要及研究本問題應注意之點
第二節　本問題底論點
　什麽是後天性質？—環境與機能　變形與變異　如何可以算做遺傳？
第三節　關於本問題底誤解
第四節　討論本問題肯定與否定兩派底小史
　肯定說之小史　否定說之小史　新達爾文派與新拉馬克派
第五節　肯定說底概要
第六節　否定說底概要
第七節　肯定說底證據
　受傷　環境的影響　用與不用底影響　疾病的遺傳　勃朗塞加底實驗
第八節　對於兩方理論之我見

一　本問題在學術界上之重要及研究本問題應注意之點

我在討論後天性質遺傳與否底問題以前，先提出這一小節有兩層意思：第一，我們要知道這個問題關係於一切學術思想，不祗是生物學一方面的問題了，所以應該努力趕早解決纔好；第二這個極糾纏的問題，我們應該知道他糾纏底原因在那裏，庶幾要解決他，可以迎刃而解。

後天性質(acquired character)遺傳與否，爲生物學上最重要而最難解決的問題，這是誰也知道的。試看最近二十年來谷位鼎鼎大名的遺傳學者，風行一時的名著，對於後天性質遺傳與否底討論，可以說無不重視的，因爲這就是一個人或一部書底特色。此外什麼戈爾登(F. Galton)底統計的研究法，孟特爾(J. G. Mendel)底雜種試驗，雖則各人有各人底專攻，一書有一書底長處，但是大都不過量的增加，添了些可以闡明舊法則底事實而已。新拉馬克派(Neo-Lamarckian)和新達爾文派(Neo-Darwinian)纔算是現在研究生物學底兩大派，我們可以說句笑話，他們兩方黨綱底不同，就在這個問題上。不但如此，在生物學底範圍以外，其他一切學術思想，也和本問題有極大的關係。何以呢？現在一切學術思想，我們可以說一句根本的話，其目的祇是要求人類社會之永久賡續改進而已。無論教徒，醫生，教育家，倫理學家，政治家，社會主義家，以及爲人父母者，假如沒有這個大目的，那就什麼也不必提起了。他們既不能不以人類社會之永久賡續改進爲目的，當然要有達到這個目的底手段；這種手段，我們也可以概括言之，就是要改進後天的環境，造成更合理的趨勢，幷且希望這一點成績子孫萬世永寶用享。要傳諸子孫，就有兩種方法，卽個體的遺傳和社會的遺傳，現在撇開第二種單講個體的遺傳，假如我們不承認後天性質底遺傳，那末後天的環境雖已改進，新的趨勢雖已造成，只有身受者得沐其恩，於後繼兒輩仍無關係，豈不是徒勞而無功麽！因此後天性質遺傳與否就成了一個中心問題。斯賓塞(H. spencer)說得好：『對於後天性質是否遺傳的問題有一個正當的答案，以爲正當的信仰，這不但是生物學和心理學上應該如此，在教育，倫理，和政治上也應該如此。』

由上所述，可知這的確是一個急待解決的大問題了。不過我們要首先聲明一句，研究學問是一件事，研究底結果能否適合於一切學術思想上所希望的結果又是一件事。這二者不能混做一談的。從前教育家時常說，不承認後天性質可以遺傳，教育事業便可以宣告破產；赫胥黎(T. Huxley)斯賓塞二人也說，不承認後天性質底遺傳，生物進化論便無從講起。這種胸有成見的解說，我們實在不敢苟同。科學上對於一種假說底要求，只要他能夠說明一切已知的事實，就算了事，至於他方面能否應用這種假說，那就不能兼顧了。當然啊！科學上研究底結果，對於廣義的謀社會改進底人們有所貢獻，這是我

們所稱希望的，但是決不能牽就的。況且仁者見仁，智者見智，一種學說未嘗不可以應用於相反的兩方面，正如火車可以載客，也未嘗不可以運兵。不管一種學問底自身關係，而以各方面應用底利便與否為他立論底前提，我們何必研究純正科學呢！

我說了這一套廢話，並非無的放矢。生物學史中曾經有過這一類底事實，譬如解剖學家朱維歐(G. D. Cuvier)他知道古生生物和現生生物頗多差異之處，但是他是個篤信宗教的人，不肯取當時拉馬克，達爾文博士(E. Darwin)，聖以累爾(Geoffray Saint-Hilaire, Etienne)諸人底漸變說，至與上帝六天造萬物底古話相衝突，所以倡一種叫做什麼天變地異說(catastrofic Theory)。這種學說，其根本的差誤，就是上文所說不管學問底自身關係，而以各方面應用底利便與否為依歸底緣故。現在研究後天性質遺傳與否底問題，差不多也有了這種傾向，有許多糾葛，大都就是因此而起。所以我們應該袪除這種成見，以遺傳學為根據，以事實為根據，去解決這個問題，不要胸中先有了答案，拿各種事實去睛湊。雖然，我鄭重聲明這層意思，並非先存了某派—新達爾文派—底偏見，故意拿這頂大帽子來壓人。這是研究科學應有的態度，而研究這個繁秝的問題，更加應該如此。

二　本問題底論點

解決本問題底困難，不但因為關聯底方面太多，他自身底範圍實在也太不明白了。什麼是後天性質，如何可以算做遺傳？真個言人人殊，莫所率從。以這模糊的論點，積年累月從事爭論，無非枉費時間精力而已，試問能夠得到什麼着落，所以我打算用普通辨論底格式，先把論點定了，然後可以開始辨論。

(甲)什麼是後天性質？　這是第一個論點應該要弄清楚的。在普通人底眼光，以為一個體離了母體以後所得的性質就是後天性質，這話在科學上是說不過去的。因為這樣假定而後，則男子底鬚女子底乳房都可以算做後天性質了，這當然是一句滑稽話而已。那末後天性質究竟是什麼呢，簡單地說，是指個體各體部一生中因為環境或機能底變化而得的變形。

例如日本式盆栽底短小樹木因爲風底緣故所生出來底畸形，暗處生長的植物底蒼白，移植植物直接所引起底變化，幽禁在狹隘地方的動物大概矮小，筋肉因爲用或不用而有發達或萎縮底變化，神經細胞底慢性疲勞，此等實例，舉不勝舉。現在爲使這個問題格外明瞭起見，對於上面解釋後天性質一句話，還須加以註解。

一　環境與機能(Environment and Function)——生物因爲發育和生命底維持，與環境常保持密切的關係，譬如命在須臾底蜉蝣，雖不攝取食物，也得呼吸空氣。所以生物要依賴於環境，這是世人所習知的事實。但是環境變化甚多，生動也就不能不跟着他一同變化——變化他底機能以與環境相調節。這種調節有的是暫時的，例如在太陽下我們底脈搏較快；外界溫度增加，我們身上就要出汗。就令環境變化底持續期較久，身體上所起的變化，暫時雖不能復原，久後總得復原的。這種容易復原的變化，當然沒有遺傳上的價値，所以不在本文討論之列。但是生物因爲環境底影響或機能底用不用所起之變化，有時在刺激停止以後，也有能够存在的。好像拉弓一樣，在彈力範圍以內，去了拉底力量，弓就復原，假如超過了彈力範圍，可就不能復元了。生物超過了彈力範圍以外底變形，就是我們所要討論底『後天性質』。所以我很贊成孟脫高麥來(Montgomery)底話，他說這個問題應該換一種說法：『那一種後天性質是遺傳的？』我們所討論底後天性質，是除去普通認爲不遺傳的，而拿普通認爲遺傳的後天性質，作討論底對象的。

二　變形與變異(Variation and Modification)(注)——遺傳學上有一句極普通的話，就是『類生類』(Like begets Like)，這不過就大概言之而已，果然類生類，遺傳學也就沒有研究底必要了。有時因爲生殖細胞接合時底情形而生出變化，所以親子間兄弟間決沒有完全一樣的，這種生得的內部的變化，叫做「變異」，其原因在於兩性的生殖質接合時之方式。有時因爲生後境遇的不同而生出變化，譬如同親所生之二子，本來皮色相差無幾，不過長子是個讀書的，鎭日坐在家裏，所以皮色很白，次子是務農的，天天在田間操作，所以皮色很黑，這種獲得的外部的變化，叫做「變形」，其原因在於個體一生中受了環境底影響或機能底用不用。前者當然遺傳，況且是先天的，所以不在我們討論範圍以內。後者就是我們所要討論的

後天性質。我所以特別要提出這一節的意思，是要讀者明白先天的變化和後天的變化之不同，并且進一層，要讀者知道假如不承認後天性質底遺傳，生物依然可以生出種種不同的式樣來。

(註)變形與變異二字，其意義很不明白，也有人把變形叫做後天的變異，達爾文就是這樣使用的。此處係根據湯姆孫教授(Prof. A. Thomson)底定義，但這不過術語用法之不同，無關宏旨。

但是也有反對我們把生得的變異和後天性質分為兩樁事情，喬治散德曼 (Mr. George Sandemen) 就是其中之一人。在他所作的生物學底問題 (Problems of Boiology) 一書中說道，不論那一種後天性質都是生得的，不論那一種生得的性質都是後天的。其用意就是說在後天性質發生之際，一定在組織內有可以發生底可能性，生得的性質發生之際，必須外界境遇有適當的培養。這話果然很有一面的真理，但是確切與否又是一個問題。變形必須在組織內有一種可能性，這是無疑的。環境自然不能創造出什麼來，不過就實際言，我們所看得出測量得到的變形和設想的可能性，其間終於有個區別。同理，受精卵裏面那種不可思議的能力，要現出底時候雖則必須環境，但是我們不能以構造上的特點，都看做和環境有關係底特點，所以變異和變形也不是同一的。譬如海盤車之體不五出而六出，這明明是變異而非變形；因為曝於太陽下而皮色變黑，這明明是變形而非變異了。

(乙)如何可以算做遺傳? 這個問題在學者間見解各異。有許多特質，這位學者認為遺傳而那位學者認為不遺傳的很多，此皆論點沒有弄清楚底緣進白費爭執無補於事。遺傳底意義既無一定，當然所發表底議論也彼此異趣。考遺傳一字本來出自拉丁語之(hereditas)，就是子孫承續祖上財產底意思，所以一般人你問他遺傳一詞應該怎樣解，他就回答你說：「兩親身心上的性質遞嬗於他底子孫」就是遺傳，這不但一般人底見解如是，就令稍稍懂了一點遺傳學的人，也以這樣就算遺傳。但是我們不能這般糊塗了事，必須有精確的解釋。

我們底意思以為真正的性質都不能遺傳於後的，後代有了與親相同的性質，也不能就算做遺傳。這兩句話，或者不懂

容易了解，我可以設一個譬喻把他解釋一下。先就第一層而言，例如有一位某甲底父親有六個指頭，某甲得了這種遺傳的特質也有六個指指，但是某甲在胎兒期中當他手還未發育底時候，六指底遺傳特質絲毫沒有顯露，所以六指的一個特徵完全是發育以後底事情，現在祇見了發育底結果，却把逐漸發育底大事實忘了，這實在是大大的差誤。魏智曼教授（Prof. A. Weismann）給我們一個大大的光明，他提出一個生殖質連續底觀念（The idea of continuity of the germplasm）我們很可以應用這個觀念來解決我們底疑問。我們上面既經說，生物遺傳他底特質於後代，並非和父母底田地山塘傳給子孫一樣，原物移交毫無改換，他所遺傳於後的，是一種可以發生遺傳的特質底東西。這種東西，達爾文（C. Darwin）名之曰 Pangenes 魏司納（Wiesner）名之曰 Plasomes 海德惠（O. Hortwig）名之曰 Idioblasts 魏智曼名之曰 Biophor and determinant 現在却不管他應該叫做什麼，總之有可以代表遺傳特質的東西，那是無疑義的。是以所謂遺傳，就是這種東西底遞嬗，並非是把真正的性質原物移交。

其次解釋第二層，譬如親，子，孫，三代都是患肺結核而死，他們所顯露於外的現象是一樣的，一般人多認為遺傳。但是此病由於結核菌而起，若無結核菌，決不至於患肺結核，胎兒出母體以後並沒有結核菌在他身上，這是一般所承認的，所以結核菌底侵入，必在出世以後，如此怎麼能說是遺傳呢？並且據解剖屍體者之報告，成人屍體大都有結核菌侵犯底痕跡，其人却並未現出患肺結核底病狀。由此推想起來，結核菌侵入人體，其人未必有肺病，惟有體質弱的人不能戰勝病菌，就被結核菌所侵害了。我想世人一生未曾受過結核菌一次侵犯的，恐怕是沒有的吧！所以三代同染肺病，可以解釋道，並不是肺結核底遺傳，是因為他父母因肺病而身體孱弱，生殖質也同時受了這孱弱底影響，於是把孱弱底特質傳之於後，所以患肺病者所生之子常患肺病。就體弱底特質而言可以說是遺傳，就肺結核而言，當然不能承認為遺傳的。

讀者看了上述兩層意思，總可以了解所謂遺傳底意義了。照第一層說，我們所謂遺傳底定義，簡單言之，就是『從這一代這其特殊的生殖質組織遞嬗於第二代』就叫做遺傳。照第二層說，遺傳有直接的遺傳和間接的遺解兩種，凡是間接者

我們不承認其爲遺傳的。

以上敘述兩個論點底解釋已經完了，現在可以把他總括起來說一說：『我們所討論底問題，就是個體一體部在一生中因爲環境底影響或機能底用不用而得的變形，超過了彈力範圍，能否在生殖細胞內生一種特殊之生殖質組織，直接遞嬗於第二代？』

三　關於本問題底誤解

我們爲愼重起見，在討論本問題兩方（肯定與否定）底見解和證據以別，把從來種種誤解之處，加以解釋，因爲不除去這種誤解，其他的論辯完全是無益的。

誤解一。假如後天性質是不遺傳的，那末生物如何有進化呢？——這是一般遺傳學者所常說的話，但是在我們看起來完全是誤解而已。上文我曾經說過後天性質遺傳和生物進化是兩件事，並不是一件事。雖則我們假如贊成後天性質遺傳，可以做生物進化底一個說明，但是生物進化並不是後天性質遺傳底一個證據。我們底目的是要發見後天性質能否遺傳底證據，對於生物進化是否因否定本問題而發生困難，是不必顧慮的。況且生殖質還可以從他種原因發生變異，當然遺傳於後，這種變異可以供給進化論上很多很多的材料。

誤解二。說明不是事實。——生物界中有許多適應底性質，一般拉馬克派皮相的解釋，就以爲是用不用或環境的影響之結果。譬如鯨底後肢很短，他們說是不用底結果，長頸鹿底項頸很長，他們說是吃高樹葉底結果。還有更有力的例證，就是馬底系統，爲進化論書中最普通而最著名的事實。現在馬祇是第三趾異常發達，其他三趾全都退化了，僅留了一些痕跡，所以歸入奇蹄類（Perissodactyla）中。但是從第三紀（tertiary period）最下面一層叫做始新統（Eocene）的起到上新統（Pliocene）爲止，所找出底馬類化石，其進化底歷程非常明瞭。始新統中底馬，前肢四趾，後肢三趾，其大如狗，其形如獏，據說就是馬底祖先。從此一層一層地往上考察，由三趾而二趾，由二趾而一趾，到上新統中，就和現在的馬一樣似的了。這就是

他們所謂用進廢退底遺傳效果證據確鑿，無人不信的。

我們也可以說是承認此說的人，什麼用進廢退（僅就一代言）什麼鯨底後肢短，長頸鹿底項頸長，馬在地質時代中有一種叫做（Orohiphus）的，其前肢四趾後肢三趾，這些事實我們無不承認。但是所承認的是事實。至於解釋此種事實底理論，那就不能不存疑了。後肢短，項頸長，第三趾異常發達，是用進廢退底遺傳效果呢，還是他種原因底結果呢？換一句話說，這些性質，是先天生成的呢，還是後天獲得的呢？一般拉馬克派承認以用進廢退說解釋這種事實是很妥當的，但是這種假說還須證明方能成立，現在以此爲推論底根據而斷定後天性質是遺傳的，這是大大違反邏輯底原則的。讀者諸君假如以爲這句話說得過分，我可以把這種證法寫在後面，請諸君看一看：

馬足何以祇有一趾，是用進廢退底遺傳效果，所以不是先天生成的，而是後天獲得的。後天性質是否遺傳？是遺傳的，因爲馬足以用進廢退底遺傳效果而變爲一趾，一趾是後天性質，所以後天性質是遺傳的。

這種論證，無論何人祇要讀過普通邏輯書，就可以知道這是論點竊取底謬誤。

誤解三。是否變形還未證明，就竊取了來以斷定後天性質是遺傳的。——生物一代一代所現出的那種異常的體形，假如不能證明他並非生得的變異而爲生後底變形，這種就令遺傳，決不能說是變形遺傳。什麼緣故呢？因爲這種性質若係先天生成的變異，則其遺傳實在是當然的。例如近視眼，時常代代發現於同一家族中，但是不能證明他這是一種變形。而且就大多數情形看起來，近視眼實在可以說是生殖細胞底變異。總之身體上異常的性質，有時外形極相類似，而其起因則異，或爲生殖質底變異，或爲後天的變形，這是我們所應該特別注意的。

還有一層，在生殖細胞中所生成底變異，在他發現底時候，時常和外界的刺激相伴而起，所以有許多生物學者，就把他當做後天性質。譬如說：

腳風病（gout）是身體上底變形，爲一種後天性質；

腳氣病是可以遺傳的；

所以後天性質有時可以遺傳。

這個三段論法可以說是上乘了，但是他底大前提很有可以反對他的理由。這種病說是飲食過奢底直接結果，換言之卽腳風係完全起自外界情形，雖則不能有所證明；但是一般都承認飲食是他底誘因。所以哈密爾敦教授（Prof. D. J. Hamilton）說：『照我所得的結論看起來脚風病之起一如變異，所以能够遺傳於後，食物和酒精用之過度，不過使這種病實現底一種力量而已。』這層意思實在很瞭然的，但是也須有人誤會了，以爲由一種刺激所生底變化，都是生殖質底變異，換言之，就是都有素因在內。這裏面實在有一種分別，凡是一種變化，假如本有素因在內，而必須有外界的刺激而後發生者，則刺激與變異之發現其關係無定。例如有兩位學生都很用功看書，一位有近視眼底遺傳性，一位是沒有的，結果前者因爲看書而近視，後者雖與前者同樣看書而並不近視。至於變形那就不然了。在同種刺激下必定發生同種結果，所以變形和刺激之間有一定的關係。例如，曬在太陽下面而皮膚變黑，這是不論那一位都是一樣的。

誤解四　變形再現，時常誤認爲後天性質之遺傳——上面曾提起變形和刺激有一定底關係，所以父子孫數代在同一境遇下，其變形必定相同，決不能前代因爲受了外界境遇的影響發生變形，就把這種變形遺傳於後。例如奈蓋列教授（Prof C. Nägeli）曾把柳葉蒲公英（Hieracium）等高山植物移植於門很（Munich）底動物園中，很有許多在第一年變化極大，幾乎和原來的植物不能認爲同種了，而且這些植物底後代在園中者仍舊有這種變化，數代以後也是如此。但這不能算做變形遺傳底證據，因爲把這種植物移到礫多而磽确的土地中，必定重現其祖先底高山性質。這種性質底重現，雖則培養之於肥沃土地中至數代之久，也常常要進行的。

誤解五　身體全部有變化，生殖細胞亦伴之而有變化，因之遂有誤認爲本問題之適例者——我們在上文所舉肺結核一例，他底後代身體多孱弱，易受結核菌之侵犯；所以就身體孱弱一方面說，可以說是遺傳。但是遺傳雖已遺傳，卻不能說是變

形遺傳，因爲罹肺結核病的人身體全部虛弱，生殖質當然受同樣的影響。不過一般主張變形遺傳說的人，把這種生殖細胞伴於身體底變化，和身體上局部底變化而使生殖細胞有變化者混做一談，這實在是不對的。明瞭一點說，這種生殖質和身體底變化，是受了同種原因底影響，並不是身體底局部先受了影響，然後把這種影響傳達到生殖細胞中而遞嬗於後代的。

有一位叫做布爾拔德(Paul Bert)的學者，他有一種試驗，變化水蚤(Daphnia)底生活情形，而觀察其變形之是否遺傳。他把淡水產底水蚤放在一個養魚玻璃器內，漸漸地加入食鹽，如此四十五日以後，器內之水含食鹽凡百分之一•五，這時候所有水蚤底成蟲全都死了；但是在他卵囊(brood-chambers)內底卵還沒有死，將這些卵孵化起來，到很能繁殖於這濃厚底鹽水中。派卡德(A. S. Packard)看了此例，就說是變形可以遺傳底證據，但是在我們看起來，不過是生殖細胞或胚子底直接變形而已。米埃諾(L. Cuénot)就把派卡德所引用的例子加以正當的說明曰：『這個實驗，是生殖質變形而慣於食鹽溶液，因生與親之性質大異之子之一適例也。』

誤解六 傳染病再發有把他誤認爲遺傳者——這個和誤解四差不多，現在爲便利起見，分做二條述之。由微生物所發生的疾病像肺結核黴毒等傳諸子孫，這是大家都知道的。但是這個不能看做遺傳病，只可看做傳染病。一般人把遺傳和傳染混作一談，這實在是大大的謬誤。所以渦齊爾維(G. Ogilvie)說：把傳染病自親傳之於子看做後天性質遺傳底實例，這實在是誤解遺傳底意義和範圍的緣故。』

上文肺結核一例，也是這一類底謬誤，現在還可以拿黴毒來說一說。母子都犯黴毒，這是極普通的事情，我們何以不名之爲遺傳呢？因爲人類和其他獸類凡是胎生的；其子在母體內的時候很長，其間親子之關係極密切，所以疾病從親傳染於子非常容易。親底黴毒移於子就是這樣在胎內傳染的，當初儻親有病，後來傳之於無病之胎兒，所以要說他是眞正的遺傳是不行的。

又如母親爲癩病細菌所侵害，胎兒到第十個月的時候還沒有什麽，直到作產的時候纔傳染着這種細菌，所以生出以後

有了爲這種細菌所侵害的病。痳病細菌到了眼睛裏，就成爲很可怕的風眼，現在的產婆爲預防這種病起見，必須於牧生時在小孩底眼中滴幾滴藥液才好。這樣作產的時候底傳染，和未產以前黴毒底傳染，與產生以後百日咳或實扶脫里亞底傳染，相並列而觀之，不過傳染時間早晚底不同，所以把前面的特別叫做遺傳，而後面的叫做傳染實在是沒有可以區別的理由。

以上所說，大概現在的遺傳學者已經沒有承認他是遺傳的了。但是有一種蠶底微粒子病，就言人人殊，這種寄生蟲可以到蠶蛾卵巢內的卵細胞內，所以有人就把他當做遺傳。不過我們祇是一個見解，卽傳染病源的微生物，不能算做遺傳質底一部，這是誰也承認的，所以平常把蠶底微粒子病認做遺傳，是沒有理由可以根據的。

誤解七　變形之可以遺傳和變形底間接結果之可以遺傳，這其間有點差別，而平常却把他混同了——上文說過肺結核並非是病底遺傳，是一種體質弱底性質生殖細胞受了影響而把他遺傳於後。所以遺傳於後者是體弱而並非肺結核，因體弱而容易犯肺結核病，於是和他兩親生了同樣的病，這能够算得後天性質麽？此外還有許多和職業相聯滑的變形，鐵匠極力使用兩臂，兩臂的筋肉異常發達，這就是其中一個顯着的例子。有這樣深甚的變形底人所生下來底子女，其兩臂大概也粗一點，一般人就認爲後天性質遺傳底適例了。不過這又應當分析言之，子女是否和他兩親從事於同種職業，抑其全身是否比他人强壯一點。前面一層沒有什麼討論，可以歸在誤解第四項中。至於職業不同而手臂甚粗，我們就得考察他是否全身的比例不增加而手臂之粗特爲增加。大槪幹有益於健康底職業的人，其子大都强健，這是一般所承認的，因爲强健所以兩臂粗，並不是手臂特別發達，而身體依然如舊。可是這件事要說明起來不很容易，惟有一說明到還可以解釋明白，就是兩親底變形深甚的時候，可以影響到普通的體質上去，於是生殖細胞也受了影響，其子女就發生一種並不與親相同的間接變形。總之除非子女底特性和其親在同一個方向上，便能證實後天性質之遺傳，假如不在同一方向上，那就不能拿來做後天性質遺傳底證據的。

誤解八　沒有到兩代以上的事實拿來做證據——這也是一般粗心學者很容易犯的謬誤。大凡動物移住到一個新的

環境之中，其外觀上一定有點變形，以表示此新奇的影響底結果，於是其子孫在同種環境之中，也顯現較其親更強之變形。例如新輸入的羊，其毛之質地及強度必有變化，此種變化其子孫更較兩親為強。這顯然是因為兩親於移入後始受新境遇底影響，其子則於出生前即已受其影響，所以親之變化不及其子之甚。這件事除非第三代較第二代更呈顯著之變形，纔有研究的價值，根據第二代底變形而斷為後天性質之遺傳未免太性急了。

四 討論本問題肯定與否定兩派之小史

我們既定了論點，去了誤解，對於本問題底歷史自然也得知道一點纔好，所以就搬一點學術上的古典來說一說。

我們大家都知道這個問題，從前並沒有人想到的。自從亞里斯多德起到達爾文為止，大家都以為後天性質當然是遺傳的，這是生物學上普通的信條了。後來德國出了一位大動物學家魏智曼，他是第一位從科學的觀察上（保奈 R. Bonnet 從前也有這種主張，但是叢於空想，不近實際）主張生殖質傳續說底人，因為這個根本的可靠的信條，對於後天性質之遺傳一句話就漸漸地懷疑起來。到現在這一句話卻成為生物學者爭辯底焦點了。現在先述肯定方面底小史。

甲．肯定說之小史　肯定說一方面第一位就算亞里斯多德了，他說：『子女像他底父母，不僅先天性，後天性亦然。譬如父母有瘢痕的，子女也在同處顯出瘢痕底形跡，這是普通習知之事實』以後這種主張陳陳相因，差不多在近世代以前我們所知道的一切生物學家裏面都是這般主張。進化論底建設者拉馬克（Lamarck）尤其是肯定說之主唱者。這個學說自然不是拉馬克底創見，但到了他便集其大成，其功不可沒也。他主張體部因多用少用而生之變形，以及因環境底變化所生之變形，可以遺傳於後。麒麟因為要吃高樹底葉子，時時伸他底項頸，所以項頸極長；游水禽時常張趾在水中游泳，所以生了蹼；涉水禽時常伸脚涉水，所以脚很長；鼹鼠不用兩眼，所以眼甚小；鯨之食物可以不藉咀嚼而咽下，所以其齒便不能為咀嚼之用。這些都是拉馬克學說底證據，諸如此類，不勝枚舉，現在也就不再嚕囌了。

大博物學家達爾文，他雖然以淘汰說為其根本的立脚點，但是並不反對拉馬克底主張。種源論引言上他就聲明道：「一

使生物變形底方法，我祗知道自然淘汰爲最重要，然而這並不是唯一的方法』同書底結論他又說過：『我既已復敍了許多事實和議論；這些事實和議論是使我完全確信諸種在進化極長的過程中曾有變化的。這些變化首由於許多繼續，輕微，有利之變異因自然淘汰底作用而保存的；更助以諸體部用進廢退之遺傳效果底重要方法；還有一種不重要的方法，也與彼以助力——就是外界境遇之直接作用，及吾人學淺無從斷定而徒名爲起於偶然之變異，由這兩種原因所致之過去或現在的適應構造之關係。』這一節可以說是達爾文最後的結束，所有他的意見都已表示於此，而他對於後天性質之可以遺傳，從這一小節看起來，他的確是明白認可的。

繼達爾文之後者，如赫凱爾（E. Heackel），赫胥黎，斯賓塞，羅馬納斯（J. G. Romanes）斗紐（Sir W. Turner）諸人，都是鼎鼎大名的，其中斯賓塞和羅馬納斯，更外竭其心力以反對不承認後天性質遺傳的一批人。斯賓塞底意思以爲這件事經過精密考慮以後，便發生了一種疑問，就是有進化是後天性質不可不遺傳，後天性質不遺傳就沒有進化，到底是後天性質遺傳呢，還是沒有進化呢，兩者必居其一。羅馬納斯作一部達爾文及達爾文以後（Darwin and after Darwin. 3Vols.）其第三本就是根據他祖護肯定說底成心，而討論後天性質遺傳與否的問題。

乙．否定說之小史　有人說否定後天性質遺傳從魏智曼起，這話其實也不甚可靠，不過從魏智曼而後，否定說方面纔揚眉吐氣地有了可靠的證據假設而已。當初像發行亞里斯多德那部動物歷史（Historia Animalian）的人（不知其爲何人也），他底主張就和亞里斯多德有所出入，以爲該書所舉之例是否可信尙屬疑問。近來像康德（Kant）也就是堅決不相信個體特質之遺傳的一個人，勃爾曼白哈（Blumenbach）又與他有相同的意見。但是這兩位對於遺傳底範圍並沒有精密的限定。

又如著名的人類學家普利卡德（Prichard）（一七八年生）在他底著作 Researches into the Physical History of Mankind 之第二版中（一八二六），敍述可以說明進化底例子，認別人爲淘汰和自然淘汰底作用，關於後天性質和先天

性質又有明白的區別，而且還論證前者是不遺傳的。 可惜他的論法不很嚴密，而且到後來幾年他這種意見似乎很薄弱了似的，但是他在半世紀以前可以說是魏智曼之議論底先見預言這到是很有名的。

最近如形態學者希茲(W. His)和生理學者普斐格爾(Pflüger)兩位對於後天性質之遺傳，都抱一種懷疑論的。 而就中對於這問題最熱中者，當推戈爾登和魏智曼二人了。

戈爾登不但是委棄拉馬克派的意見，在魏智曼之先，而且他對於生殖質連續說(germinal continuity)也先畫了一個輪廓。 他所以致疑於後天性質之遺傳者，一部分是根據於一般的見解，還有一部分因為他在家兔身上注入血液的一個試驗，使他從前所有對於達爾文的性塵說(Pangenesis)底信仰，完全拋棄。 一八七五年("A Theory of Heredity")的時候，對於當時流行的兩親一生間所獲得底性質可以遺傳於後的學說，他就發一種議論道：

『兩親一生間所獲得底性質之遺傳，是一種疑問很多的議論，極難證明的。 我們對於組織細胞其反應作用完全及於兩親元素之學說，差不多是可以相信的，不過我們要知道這種反應作用是極微弱的—換言之，後天的變形嚴密地說起來，遺傳者甚僅。』

他底學說可以概括之於下：

一、關於氣候的變異說是身體上能夠反應及於生殖細胞，戈爾登是懷疑的，但是他相信生殖細胞自身能受氣候底影響。

二、有些不規則的習慣繼續久了，就發生體質上的疾病，這種疾病遺傳與否，他底意見以為也和氣候的變異一樣。

三、受傷(Mutilation)雖則明明有遺傳底實例，但是不遺傳底實例實遠過於此，所以不能看做遺傳的。

四、勃朗塞加(Brown Sequard)底實驗以為巴西猪(guinea pig)之羊癲瘋(Epileptic)是遺傳的，但這或者可以解釋為模倣性底結果。

五．所謂人身上構造底能力足以反應到生殖細胞之學說，極難覓得證據，即有亦大都不足爲憑。其中最可以相信的，要算神經變化一方面底遺傳例如動物中爲人所馴養的習性之遺傳，犬底指示性之遺傳，以及勃朗塞加博士在巴西豬所行手術底結果。

魏智曼我一再說過，爲否定說方面最有力之一人。他不但懷疑，而且更進一步主張完全否定。他所以這樣主張，第一，因爲他發見從來關於這一類底證據大都是虛造的，而且很曖昧的；第二，因爲他想不出身體上有否能使後天性質遺傳底機關；第三，因爲所有他對於遺傳和變異底學說，都和後天性質可以遺傳底意見相反對的。據魏智曼底見解，變化底唯一淵泉在於生殖細胞中底生殖質。環境作用於生物，在身體上雖則有了一種什麼印象，但是以身體爲止，生殖細胞完全不受影響，固然是受了影響，則其子一定發生與親相同的變形。某種器管因爲用不用底關係，而機能上有了變化，也和這種情形相同，無關於生殖細胞的。機能上的變化非常顯著，而且對於個體極爲重要，但是這些變化並不遺傳，所以不能爲種底進化之直接說明。這種樣子的主張，是完全推翻了蒲風(Buffon)和拉馬克兩派底論據，而且把生物底進化完全歸之於生殖細胞底變異和淘汰作用兩種原因。現在將其鐵旨摘述之於下：

一．後天性質爲外界影響及於生物底結果，和出自生殖細胞底變異相對照。

二．性質要遺傳於後，必須在生殖質中已經有這些性質底原基（Anlegen）。

三．外界的影響及於生物而後，所生之變形，以該生物爲限，並不遺傳於子孫。

四．受傷和體部用不用所生底結果，也和上條相同。

五．由環境或用不用底緣故所生出來底那種身體上底變形，不能傳之於生殖細胞，這生殖就是第二代生物所由起。所以變形和種底形成是沒有關係的。

六．可以說明種底形成之唯一原則，就是直接的生殖質之變異。

自然淘汰對於生殖質之變異常常有一種作用。魏智曼以後雖然唱一種生殖質淘汰說而且說了許多救濟他的學說底話但是他本來的意見依然很明白而且很有力的。

（附）新達爾文派與新拉馬克派　以上所述肯定說與否定說兩派小史否定說大都是新達爾文派底學者所主張的肯定說大都是新拉馬克派底學者所主張的。但是這兩派並沒有確定的界說不過是兩個時髦稱呼而已此意描著進化論發達略史中已經表白過了。譬如唱突變說（Mutation）底坻費里（H. de Vries）他竟可以說是掛名於兩方黨籍的人了。今以其於本問題稍有關係，所以將此兩派概況再爲申說一番。

達爾文是一位極謹愼的學者試看上文我所介紹他底一段文字就可以知道他底學說之中簡直是包羅一切了。可是近來繼續他的人，僅取其學說之一端以解釋生物進化底全部，就學問而言，能夠把一切現象都用一種極簡單的假說說明之，那自然是最合式的，但是假說底原則愈少，必定格外容易推翻。無論新拉馬克派或新達爾文派，他們互許不已，以我底意思看起來孰勝孰敗，對於達爾文自身底學說，依然是毫末無損的。新達爾文派是取了達爾文底淘汰說，視此爲生物進化底唯一原因；新拉馬克派取了達爾文底變形遺傳說，也視此爲生物進化底唯一原因。前者說新種形成，造因於先天的變異，取擇於自然淘汰（魏智曼更進一步而唱胚質淘汰說）。詳言之，凡是第二代底性質，都由第一代卽其兩親底生殖質所遞嬗下來的，其所以有變異者，是兩親生殖細胞底結合方式不同底緣故，有了這種先天變異，自然淘汰便對之而起作用；至於後天所起的種種變形，雖於當代個體上有極大的關係，但是決不遺傳，所以並不是生物進化底原因。新拉馬克派說，新種底形成由於環境或機能底不同所生出來的變形之遺傳。審言之，生物在一生間所受外界境遇底影響和機能用不用底結果，就生出大大的變形（一代雖極輕微，但是泰山之霤穿石，積久自然顯着）這些變形不僅僅限於一代，還能夠遺傳於子孫，久之生出新奇的性質而自成爲一新種了；至於自然淘汰說，那是決不能說明生物進化的，因爲自然淘汰說承認生物底變化是沒有定向的，適應是偶然的，這個和他們底學說相反。現在把他總括起來就是：

一　新達爾文派　變異→淘汰→進化

一　新拉馬克派　變形→遺傳→進化

更簡單地說，就是新達爾文派注重於先天，而新拉馬克派注重於後天。 抵費里所以在兩派都掛名底緣故，就是因為他承認後天性質雖可以遺傳（新拉馬克派）而不是生物進化底原因（新達爾文派）。

兩派意見底大要既略述於上，現在可以把這兩派底人物擇要舉其一二。 新拉馬克派中最著名者，如斯賓塞，赫凱爾，哥撲(E. D. Cope)奧斯蓬(H. F. Osborn)福來爾(A. Forel)塞蒙(R. Semon)諸人；新達爾文派中最著名者如窪勒斯(A. R. Wallace)魏智曼，奈蓋列，蘭凱斯透(E. Ray Lankester)希茲愛華脫(J. Cossar Ewart)諸人。 再就近來各國學者間底趨向而言，英國現在是新達爾文派佔其多數，美國從前許多化石學者大都是新拉馬克派，現在多數生物學家也傾向於新達爾文派了，法國以新拉馬克派為多，德國是分歧的，有最著名的反對後天性質遺傳之魏智曼一派，也有強有力的承認遺傳之赫凱爾一派。 至於東亞日本方面帝大農科教授石川千代松就是新達爾文派底代表，高師教授丘淺次郎雖則不能說是純粹的新拉馬克派，卻是一位赫凱爾派（Haeckelian）—他自己雖無這種表示，但是從他底著作上看起來，可以說充滿了赫凱爾派底色彩。 我們中國固然說不到研究學術，但就我們所知者而言，丁在君先生的確是一位新達爾文派，譚仲逵教授也可以歸在新拉馬克派之列。

（未完）

治血聖品

△蕭德成君來函說明人造自來血治愈血虧症之保證書

五洲大藥房執事先生台鑒啓者鄙人久列戎行屢經戰陣前清光宣間從劉光才提督赴桂林剿匪轉戰數百里巖棲露宿習以為常光復後入蘇軍又值軍事旁午奔走驅馳日無暇晷去春奉令來防新郊又以匪勢猖獗從事緝捕因此種種關係積勞成疾常覺精神委頓飲食減少至秋後益以心悸怔忡形勞神疲延醫診治百無一效友人吳君友琴謂余為血虧之症惟上海五洲大藥房之人造自來血可以療治因急購服服後病苦驟減飲食日增半打之後病已霍然強飯耐勞過於昔日人造自來血之功效何其神且速也銘感之餘謹擬治血聖品四字奉贈藉揚 仁風 江蘇警備隊第二團七營後隊隊官蕭德成謹啟

上海四馬路五洲大藥房錄登

附告人造自來血

大瓶二元 小瓶一元二角

上海四馬路麥家圈轉角

太和大藥房

△人中寶

專治氣血虧弱腦力不足精神萎頓心神昏耗骨蒸癆熱腰酸背痛婦女經水不調崩漏帶下乳質淡薄小兒面黃肌瘦一切勞傷虛症服之均效

定價大小瓶洋二元一元二角

△保肺漿

專治肺炎肺勞肺萎肺結核寒咳熱咳乾咳久咳痰飲咳血咯血氣喘氣鬱音澀音啞一切肺病均極神效

定價大小瓶洋一元七角五分一元

精神生活雜譚

品今

我們談到精神生活，便發生了一個問題。就是我們不大相信「主知主義」。

我們人類生來本是一個靜體，只為有了感覺，所以能動。又因為外界物質存在，我們的感覺，和他相接觸，便生了知識。這種內部的知識，常和外部的物質接觸，我們又生了好惡，這個好惡，他們能誘引我們入到外部的境域，把自己的內部生命失掉；並且使我們不能省覺有自己的生命；這真可說是自然的天理反被毀滅了。(註一)

(註一)淮南子原道訓云人生而靜天之性也。感而後動性之容也。物至而神應。知之動也。知與物接而好憎生焉。好憎成形而知誘於外不能反己而天理滅矣。

主知主義，他的真髓；積極的方面，把已經知道了的，算做得了知識；在消極方面，把不知道的，便算沒有得着知識：(註二)但是人類那裏有這麼老實，他們往往因此開出兩條歧路，就是：(一)把已經得着了的知識，不當做真知識，這個似乎是在求進一層的樣子，到是好現象；(二)有的自己並沒有得着真知識，他們反以為得着了，這不能不說他是犯了大毛病。(註三) 普通的人，大抵把易知易行的，竟至乎不知不行。(註四) 所以我們真是討厭主知主義了。

(註二)四書知之為知之；不知為不知；是知也。(註三)老子下篇知不知上。不知知病。(註四)老子下篇吾言甚易知。甚易行。天下莫能知。莫能行。

其實說來：要知道的，那裏在乎很多；若是專求很多，那真可說是沒有知道啦！(註五) 因為世界的事物，太過複雜，我們人類，若專主知，恐怕應接不暇。 我們的眼睛，縱使能看辨毫毛；或許耳朵聾了，反不能聽見打雷；又或我們的耳朵，縱能聽察幾種音調，或許眼睛又不光，有座泰山在前面也不能看見。 因此我們便想到，人生若專在這種細微末節做去；恐怕會把大事情忘却。 我們前面的萬事萬物，時常來引撼我們的人生；抓住我們的精神，好像泉水之流，源源不斷，我們縱使不願失掉自己內部

的生命，那裏能夠辨得到呢？　原來我們的精神，雖清而易濁；說起來，好像一盆水：譬如有盆水在這裏，若想等他淸澄，照見眉毛，恐怕要有半天的工夫；但是要他濁呢，那就容易，只須攪動一下，就不能照着那個是方，那個是圓了。（註六）

（註五）老子下篇知者不博，博者不知。

（註六）文子守靜夫目察秋毫之末者，耳不聞雷霆之聲；耳調金玉之音者，目不見太山之形。故小有所志，則大有所忘。今萬物之來，擢拔吾生，攓取吾精，若泉原也，雖欲勿稟，其可得乎？今盆水若淸之，經日乃能見眉睫；濁之，不過一撓，卽不能見方圓也。人之精神，難淸而易濁，猶盆水也。

精神那麼樣容易雜亂。　卽使眼睛不瞎，耳朶不聾，然而招之而不能見，呼之而不能聞，也是常有的事。　這爲什麼呢？　就是爲却沒有精神的我。（註七）　再進一層說，卽令外面好像知道了，但內部無最高的宰制，也是無用的。　愚蠢的人，聽了好言妙對，自然也很歡喜；不好的人，聽見有人讚美道德品行，自然也很羨慕；但是歡喜的雖多，而實際採用的却很少；羨慕的雖多，而實際做去的却很少：這爲什麼呢？　沒有反求於精神的我而已。　所以內部沒有啟發，而勉强去求學問，實在不能進去耳朶裏而附着於精神之上。　這和聾子唱歌差不多；仿效人家的辦法，自己並不能自樂，只聲音脫了口裏，便散却罷了。（註八）

（註七）淮南子原道訓招之而不能見也，呼之而不能聞也，耳目非去之也，然而不能應者，何也？神失其守也。

（註八）淮南子原道訓聽善言便計，雖愚者知說之；稱至德高行，雖不肖知慕之。說之者衆，而用之者鮮；慕之者多，而行之者寡。所以然者何也？不能反諸性也。夫不開於中而强學問者，不入於耳而著於心，此何異於聾者之歌也？效人爲之而無以自樂也，聲出於口，則越而散矣。

在世界上只有物質的生活和精神的生活。　我們人營養身體，固賴物質；但營養內部的精神，則賴合宜。　倘使精神上不得合宜，便不快樂，猶之身體缺乏物質一樣。　由此看來，合宜是精神的營養；物質是身體的營養；但是在身體之內，最寶貴的莫過於精神，所以他的營養，也沒有比合宜更重要的了。（註九）

（註九）董子春秋繁露身之養重於義第三十一天之生人也，使之生義與利。利以養其體，義以養其心。心不得義

不能樂。體不得利不能安。義者心之養也。利者，體之養也。體莫貴於心。故養莫重於義。

我們明白了精神是五官的指揮者；因爲他能够命令四肢，流行血氣，做個辨白是非的區域，出入百事的關鍵。（註十）但是精神究竟屬於神妙，倘若把持他，他便存在；拋棄他，他便消滅；能够常常把持他的，恐怕只屬於高超一類的人罷？這種高超的人，精神的修養很爲深厚，他可以使世界都適應；使世界都幸福；好像把天地都做成了沒有痕迹的樣子（註十一）

（註十）淮南子原道訓夫心者五藏之主也。所以制使四肢流行血氣。馳騁於是非之境，而出入於百事之門戶者也。

（註十一）揚子法言問神卷第五人心其神矣乎。操則存，舍則亡。能常操而存者，其惟聖人乎。聖人存神索至，成天下之大順，致天下之大利。和同天地之際，使之無間也。

這種的精神生活，並非由外部的因果。要曉得凡是外部的物象，都是沒有必然的關係（註十二）因此正人君子，只注重自己的行爲—人格感化—恭敬別人，不必要人家的恭敬；愛重別人，不必要人家愛我。所以敬愛別人者，是我自己，被愛敬的是他人。正人君子必定要過問自己的行爲，決不去過問人家的行爲（註十三）

（註十二）呂氏春秋必己外物不可必。

（註十三）呂氏春秋必己君子之自行也。敬人而不必見敬。愛人而不必見愛。愛敬人者，己也。見愛敬者，人也。君子必在己者，不必在人者。

少年中國學會出版的

少年中國

第三卷第三期

智識界的責任……李璜
一八二〇年以來法國抒情詩之一斑……黃仲蘇
父之回家(劇本)……方光燾譯
少年中國學會消息
會員通訊

◀每册一角二分▶ ◀亞東圖書館發行▶

同濟雜誌第一卷第二號要目

▲醫學
診斷婦女白濁病及其治療方法……陳倫會
世界大戰中所得傳染病之新經驗……李元善
胎教與胎教院……羅綺園
雷電殛人之新研究及其治療……尹志伊
白喉症血清療治法之現象……楊尙恆
船學……周宗琦
▲工藝
本校校舍之新建築……殷鑑
鋼鐵廠之瓦斯功用……宋澎
曼納司滿偏輾軋法無縫管製造談……盧振邦
電火與電燈……陳亮鸞
以土煤為機關車之燃料……過靜宜
截彎取直……趙世暹
▲哲理
諧胎與文明……羅綺園
博愛主義之究竟……羅綺園
人種大同之可能……鄧士章
道德法律理想之變遷及儒家之善惡觀念……潘永熙
▲數學
單用圓規作圖法……顧瑞臣
指數函數及對數函數之應用……鄭會經
代數方法之圖解法……薛祉鎬
磨粉與數學……王汝甄
▲相對論的研究
相對論對於宇宙的形態與大小底說法……崔延昇
愛恩斯坦相對論淺說(續)……沈怡
往相對論去的路(續)……武兆鎬
▲餘目繁多不及備載

每兩月出一期　每期一册售大洋三角
編輯及總發行處　吳淞同濟醫工專門學校內同濟雜誌社
代售處　上海及各省各大書坊均有

柴霍甫傳

劉鳳生

安敦柴霍甫(Anton Tchekhov)是近代的俄國大文豪。他生平的著作以短篇小說和戲劇爲最多。他的著作目下很受我國文學界的歡迎。除了戲劇沒有看見譯本之外他的短篇小說我國人士譯者紛紛，尤以這兩年來爲最多，散見於各種報紙和雜誌的上面。他的生平事跡也有人替他略略的披露過的，我且不必細說。柴霍甫和托爾斯泰差不多生於同時，—柴氏死的在後—故柴氏的著作受了托氏的影響不少；可是兩位的人生觀完全不同。托爾斯泰生平的主張和觀念，我們差不多曉得很多；惟獨柴霍甫的理想尚沒有人下一番切實的研究。這是因爲他死後沒有多年的緣故。這篇柴霍甫傳也是近世俄國一位文學家名叫歇斯安甫(Leon Shestov)著的。以俄國文學界中人說俄國文學家的學說自然是『鞭辟入裏』『親切有味』現在且把他所作的傳，譯出來介紹讀者。

九年九月一日譯者

第一章

柴霍甫是已經去世了，我們現在是可以隨意說他。大凡說一個美術家，意思是要把他著作裏深藏不露的趨向分析出來，加以表示；但是著者若尙在人世的時候，這個辦法有時是不可以的。著作家隱藏不露的地方自然也有他的道理；這個道理却是很重要的。我想大家都覺得這個情形，一生是爲了這個緣故所以我們對於柴霍甫到現在還沒有正當的評價；故解析柴霍甫的著作所有評論多半是在尋常範圍之中。他們也曉得他們的評論，是錯誤的但是無論怎樣總比活人搶來的異理是好些。米海羅維斯基(Mihalovsky)單獨要試試接近柴霍甫創造的本源但是終於生厭不去理他；這是人人所知道的。這樣看來已過去的批評也許可以使米氏明白『藝術專爲藝術而設』("Art for art's sake")理論的謬誤。每個美術家都有他的一定職務，就是他一生的工作，美術家是用他的全副力量去做。比方他要設法替代才能，掩飾弱點和不滿意的情狀，

或是當時有種觀念就從這觀念假來一切，以應用自己的著作；那麼這個趨向，是荒謬極了。『我是衛護理想，所以大家都要表同情於我』。我們在文學上常常看見這種掩飾，而『藝術專為藝術而設』的辯護，是本着兩層意思；就是一般反對派對於趨向兩個字的說法。有的人相信著作家是有高尚的趨向，可以免掉人家的誹謗；又有人躊躇一個趨向要使他們附住向外的工作。要之這都是無用的：現成的觀念之於才人，絕不是通常；反而言之，一個本來的著作家，必定要下一番自己的功夫。柴霍甫他有他自己的職務，雖然是有人批評他，說他是為着自己，不免是為藝術的奴僕；甚至於有人把他比一隻鳥，說他亂飛沒有方向的。如今要拿一句話解定他的趨向，我可以說：柴霍甫是一個絕望的詩人。在他的文學活動時代，差不多二十五年的倔強，憂悶，而且枯寂之味，他只做了一樁事情：他是拿一個方法，或是又一個方法，去殺死人類的希望。以我所見，他的創造的精意，就在這裏，而差不多沒有人說到。這個道理是容易明白的。普通說起來，柴霍甫這種辦法，是叫做犯罪，并且應該有相當的處罰。但是怎麼一個有才的人受罰呢？就是米海羅維斯基一生也做了好幾次殘酷不仁的榜樣，卻是他沒有起來攻擊柴霍甫；他不過告誡他的讀者，并且指出他曾經注意柴霍甫眼裏的『惡火』罷了。他也沒有再做下去。柴霍甫的天才能夠克服那般嚴厲和酷辣的批評；然而也許米氏在文學上的位置，有些勢力，可以減輕他的罪狀。青年一代的人物，聽他的論調三十年，一點沒有困難，并且把他的話當作金科玉律呢。但是以後大家都有些煩難，不欵的說道：『亞里斯達底斯是公正的，他是公正的。』那麼青年一代的人(?)，起頭要想順着自己的意思去做事，去說話；到底他們的老主人是放棄不顧了。在文學上的習慣和在梯納泰爾佛哥(Terra del Fuego)是一樣的。青年發達的人，就要把年老的人殺掉，吃掉。米氏用他的全副力量去奮鬥，但是從正理說起來，他也不覺得這種信仰是極牢固的。他心裏總覺得青年是不錯的，不是因為他們曉得真理—經濟學的唯物論者曉得什麼真理？—卻是因為他們是年方少壯，朝着生活的前頭。譬如天上初出來的星，到是比落山的日頭，明亮不少；所以老年人的志願必定要降服下來，而漸漸的被少壯的吞去了。米氏也覺得這種情形，也許是為了這個緣故，他從前對於老人的確信和堅心，就從此掩住沒有了。米氏很有些像蓋特(Goethe)裏頭的葛萊青(Gretchen)之母：他

不願從運數中取得豐厚的財物，而沒有預先知道這東西是認爲已有的。柴霍甫的才幹，是教士所不許的，且要說是可疑；但是米氏沒有這種膽力來反抗輿論。青年人物很重視柴霍甫的才幹實貴他的奇才他們自然是沒有拒絕他的道理。那麼米氏究竟怎樣？我說他是僅是告誡他們。但是沒人聽他的話，而柴霍甫仍然成爲俄國著作家中人人愛戴之一。

在這個時間公正的亞里斯達底斯是合理的他的攻訐陀斯妥維斯基(Dostoevsky)確是不錯。柴霍甫是過去了，我們可以公然說他。拿柴霍甫所著的短篇小說，一篇一篇的去研究他；或者把他的著作一齊看起來更好。他是常常用埋伏的手段窺伺人類的希望，他一個也沒有丟掉，沒一人逃掉他的氣數。藝術科學，情愛，奮感和理想——這些字都是人類所習慣的，或是在往日的時候，藉此爲慰藉或是娛樂的東西——柴霍甫只要碰着就可以使他們馬上萎敗或是死，而柴氏自己也就萎敗，死於我們之前。可是他的神怪的藝術獨是不死，——他的藝術只須碰著或呼吸一次或瞬眼一看，可以殺死隨便什麼東西；這個東西就是人類所恃以生存而以此驕人者。在這個藝術之中柴霍甫是不息的要做到完美地步，他是達到德行一方面，而在歐洲文學上沒有一個是他的勁敵能夠及他的。莫泊三(Maupassant)常用過分的力量制服犧牲的人。但是犧牲的人能夠逃掉莫泊三，雖然是受了摧殘毀傷然而總能保全他的生命。在柴霍甫的手裏，沒有東西能夠逃掉死。

第二章

雖然是一樁普通知識，我必定要再提醒讀者，就是早歲著書的柴霍甫完全不是晚年我們和他很熟悉的柴霍甫。少年時代的柴霍甫是快樂而奔放的；好似一隻鳥飛在天空。他刊登他的著作在諧詼的報紙上。但是從一八八八年到一八八九年之間他是正在二十七八歲的時候，他的小說『厭悶』(The Tedious Story)和戲劇『伊凡諾夫』(Ivanov)出版了。這兩部書是他新創造的基本。他是明明經了一番大的而且突如其來的改變，可以由他著作裏頭反映出來。我們找不到一篇詳細的柴霍甫本傳，這恐怕是不會有的；因爲在他的書中沒有『我』這個字。普通而言本傳除了最要緊的必須曉得之外是無話不告訴我們的。或者將來可以慢慢的表現出來柴霍甫的裁縫究竟是誰？但是從他的小說『草原』(The Steppe)脫稿

到他的頭篇戲劇出世，這中間的時候柴霍甫做些什麼事情？ 我們是萬萬不能夠再知道了。 若是我們要想知道，除非倚傍他的著作和我們的見識。

照我看來『伊凡諾夫』和『厭聞』兩部書，要算他所有著作中自傳之最明白的。 在這兩部書中，差不多每行是悲傷的；眞要令人想不到一個人能夠悲傷到這種地步，只看見別人的悲憂。 而且他的悲憂是往往新來的，而且料不到的，大有從天而降的意思。 而且這種悲傷，又是憔悴一生，又不知道怎麼去排解他。

在『伊凡諾夫』這篇中，他拿英雄比他自己是個奮力過度的工人。 我們拿英雄比著這本戲劇的人，我想是不會錯的。柴霍甫自己奮力過甚，是毫無疑義的。 這個奮力不是從苦工來的；也不是强有力的功業，去破壞他，他顛躓而跌倒了，他是滑倒。 於是失知覺的，愚昧的看不見的偶然之事，一齊出來，而從前得意愉快的柴霍甫也不再見。 『警鐘』(The Alarm Clock)裏沒有什麼故事。 他是個鬱悶的，失意的，一個罪犯，他所說的話，就是有經驗有學識的人要怕懼。

你要願意的，你可以丟開柴霍甫和他的著作。 我們文字中有兩個怪字，一字叫做『病理上的』(Pathological)一字叫做『變態的』(abnormal)若是柴霍甫有一次奮力過度，照科學上和沿傳上所批准的正式權利，你可以不去管他；況且他已經去世，那麼你就是看不起他，也不足損他一二。 這是要丟掉柴霍甫的辦法。 比方你所心願的，沒有理由可言，那麼『病理上的』和『變態的』這些字樣，更是於你無關。 或者你從柴霍甫的經驗上，要去進一步，尋我們意識的眞理和原理的一個標準。 總之沒有第三個法子：你不是屏棄柴霍甫，就要引爲同類。

『厭聞』裏的英雄是一位老教授；『伊凡諾夫』裏的英雄是一位少年地主。 但是這兩部書的本體是相同的。 那位教授是奮力過度，因此和他往昔的生活完全隔閡，而在人類中活動的可能，也就從此斷絕了。 伊凡諾夫也是因爲奮力過度，所以成了一個無用的廢人。 倘使人的生命是這樣支配的：就是人的健康，奮力和容量失掉，就繼以死，那麼那位老教授和年少的伊凡諾夫恐怕一點鐘都不能夠活在世上了。 甚至於醫者也可以曉得他們是敗裂，不配有生命了。 但是因爲我們有不讓

得許多道理，智慧的自然，是不許他符合的。何以知道呢？一個人不明白生活的解釋和他的要點，只算失掉他的容量；但是他仍然可以過他的日子。更希奇的就是：一個殘毀的人，樣樣東西都奪去了，只剩得能夠認識而覺得他自己所處的地位。這還不對，在這樣情形之下，心智的本能，是更加純粹，更加敏銳，并且大大的擴張起來。所以尋常的人，若是弄到伊凡諾夫或是老教授那種殊特地位，一定是變的不堪設想了。然而在伊凡諾夫確能顯出他的才幹，并且是天才呢。」尼采(Nietzsche)一次問道：「一個瞎子能夠悲慘麽？」他沒有答他自己的問題，但是托爾斯泰(Tolstoi)替他答出在他所著『伊凡伊里克之死』(The Death of Ivan Ilyich) 這篇的裏頭。伊凡伊里克，照托氏所形容的生活，是個尋常人，人很普通，他也不過是那般人之一，就是要平平安安的過他們生活，免掉一切煩難事情，或是關於問題的事情；他們唯一的目的，是要在這世界上過着平安快活的日子罷了。凄風還沒有吹來，他是完全改變了。伊凡伊里克在他的末日，是很有趣味，差不多和蘇格納底(Socrates)或派斯格爾(Pascal)的本身故事一樣。

我現在要指出一樁我視為很重要的事情。柴霍甫的著作是很受托爾斯泰的影響，尤其受着托氏晚年的著作影響為最。這事是重要的，因為柴霍甫一部分的罪是要歸咎於俄國大著作家。我想若是沒有『伊凡伊里克之死』這部書，就怕沒有『伊凡諾夫』，沒有『厭聞』，沒有柴霍甫別的傑作。我說這句話，意思並不是指柴霍甫的著述是從他的老前輩借得來的。柴霍甫有他的資料；這樣看來，他是不需有別人的幫助。但是一個年少的著作家，難得竟敢冒險前進，說出一種思想，好像『厭聞』裏頭所說的。托爾斯泰做『伊凡伊里克之死』一部書的時候，他已經有『戰爭與和平』(War and Peace)『安那卡奈利那』(Anna Karenina)的著作，而且他最高等藝術家之聲名，已經鞏固。他隨便怎樣做，都可以的。柴霍甫便不同了。柴氏是一位少年，他的文學上東西，不過幾十篇小說，登在不著名而且沒有勢力的報紙上。若不是托爾斯泰先鋪平這路，先做了他的榜樣，說文學可以說出眞理，可以隨便說什麽東西，那麽柴霍甫就是沒有得着公衆認可之先，也要自己奮鬬上去；就是用小說的體裁，也是要前進的。我們看見有托爾斯泰在前，柴霍甫尙且和輿論奮鬬，何等激烈。人人都要自問道：「為什

麼他要著這類可怕的小說和戲劇?』『爲什麼他要在他的小說裏頭，寫出英雄所處的地位，沒一個能够逃掉呢?』試讀他的『厭悶，』那位教授和他的學生卡苦𨱆躬期的怨言，要怎樣回答呢? 這個意思就是：一定尚有可說者在。 自從太古時代，文學是蓄積各種普通觀念和概念的一種東西，無論是物質的，或是理性的，治文學的人是要在人類的語言方才聽見的時候，就借助於這種觀念或是概念。 所謂要點就在這處。 柴霍甫他自己是個著作家，是個受教育的人；無論物質或是理性方面，他是拒絕慰藉的。 就是托爾斯泰也不肯的，他於哲學系沒有大的收羅，所以你他尋不着他對於概念和觀念極明顯的憎惡，和柴霍甫一樣。 柴霍甫明白概念是應當尊重而寶貴的；一般受過教育的人所視爲至聖的，實在是一個缺點，柴霍甫是盡力和他們奮鬪；他自知他是不能够向他們曲膝的。 但是他的奮鬪不但是無效力，而且他多活在世上一天，他的高深的文字勢力，反而更加衰弱；他雖有理由和心願，也是不濟事的。 到了末尾，他是和各種觀念完完全全的解脫；就是一生所遵著的連帶關係，也失掉了。 柴霍甫創造之最重要而且原來的特點，就在這裏。 再進一步說，我要看他的喜劇『海鷗，』(The Sea-Gull)那裏他反抗文學的原理，於是行動的根本，似乎不合邏輯的情欲發展，也不是因果的連帶關係，但是一樁赤身露體的意外之事。讀他戲劇的人，好像自己前面放着一張新聞紙，紙上盡是不斷的一段段的新聞，這段接着那段，沒有統系，也沒有先事籌畫。無處不是重大的意外之事，無事不是意外的。 於是這些事情，一齊歸到概念。 這是柴霍甫最偉大的原本，而尤希奇的，這就是他最苦惱的經驗之源流。 他并不是願意一定要原本；他用超人的力量，使得他做的和別人一樣，但是一個人的定數是逃不掉的。 著作家有幾個人能够用他的指頭不像別人做的，他們并且不能够脫放平庸的毛病。 柴霍甫却是違着本心，不管一切。 我們要知道『原本』不是指準備一切宣布改變的意見。 最新和最勇敢的觀念，或者是常時覺得有些討厭而且鄙俚。但是一個人要觀念是屬諸原本，又不要他是新發明的，這人必成功一個困苦的工人；人既然要免掉工作和吃苦，那麼所謂新的，必定是生而就有，且違背本人的志願。

第三章

『一個人對於自己成功的事實，是無調和之餘地；卽使調和，他也不能夠拒絕自己并且沒有第三條路。 在這種情形之中，『行動』是不可能的。 他只能跌下，而哭，把自己的頭，撞在地板上。』 這一小段話，是柴霍甫說他英雄之一；也可以說他所有的英雄，沒有什麼例外的。 著者把他們處在一個地位，使得他們只剩下一個法子去做——就是俯在地上，以頭撞地板。 他們有一種希奇古怪的執拗，就是有隨便什麼拯救方法，都是拒絕的。 在『厭聞』這篇小說中，那個老教授，就是名叫尼可萊斯地潑羅維克，其實可以追念往昔，忘掉自己一會。 但是追念反而戟刺他。 他本來是一位鼎鼎大名的學士：現在他却是絲毫不能做事。 往日他能夠號召座客的注意，足足可以延至兩小時之久；現在就是一刻鐘，他也做不到了。 他平時好交友朋，他慣愛他的學生，和他的助手，他的妻子，他的兒女；現在他一個也不管了。 倘若有人興起感情，那個感情是恨，是兇惡，是嫉妒。 他的真實使他不得不自認——他不知道為什麼，也不明白何由如此，——那麼尋常聰明人所有的外交上靈敏手腕，是要丟開不用，他他知道只有這個辦法，可以使得人類的關係適宜，而心理的狀況健全。 到了現在，無論什麼東西，他所看的，他所想的，僅僅乎是殘毒害之用，於他自己和於別人一樣；人類生活中，點綴很少的快樂。 既然他於理論上的研究，從沒有達到的時日，他覺得他自己是成個罪犯了，其實他何嘗犯罪。 他從前所做的事業是善的，必需的，而且有用的。 他告訴你他自己已往的事，你可以看見他是無論在日間或是夜裏什麼時刻，總是合理的準備，去回答那個最嚴厲的判斷；所以判斷他的人，不當只研究他的行動，也應當考察他的思想。 現在不但是局外人責罰他，他也責罰自己。 他公然自認他是妒和恨聯結起來。

他說道：『國王最好而最神聖的權利，是赦人的權利。 我慣用這個權利，而且用得很多，所以我時常覺得我是一個王。 我從不判斷一切，我是憐憫人的，我無論左右都是恕他……但是現在我不是王了。 我好像有些東西進行不息，這東西是屬於奴隸的。 日夜之中，惡的思想，盤桓我的腦中，而我從前所從不知道的感情，這時間也住在我的靈魂中。 我又恨又看不起他；我是忿怒，煩絮，并且怕。 我是變成極嚴厲起來，苛刻，不慈愛，而且疑惑……這些是什麼意思？ 若是說我的新思想，新感情，是由我的自信心改變而來的，那麼改變是從那裏來的？ 是不是世界日趨於惡而我日趨於奢麼？ 或者是我從前盲了兩目

而不置可否麼？ 但是這個變更倘使是由於我體質上和精神上的衰敗，——我是害病，每日減少重量，——那麼我是處於可憐的地位。 我的新思想一定是變態而非健全的，那我必定視為可恥，算他沒有價值了……』

老教授在他臨死的時候，問了一句話，也可以說就是柴霍甫問的。 做一個國王好些，還是做一個嫉妒兇惡的老蝦蟆好些？ 這個『蝦蟆』稱號，是說他自己在他處見過的。 這問題的原本，是不用說的。 照上頭的話看來，你可以曉得柴霍甫對於他的原本的代價，而且他對於慈善一方面，用極尋常的容量，來調換他的本來思想，——在新意見很明白的時候，——他是何等快樂。 他覺得他的思想方法，是可憐的，可恥的，又可惡的。 他的性情反抗，他不減於他的外貌。 他曾經說道：『……我是個六十二歲的人，頭禿，齒假，面顏并且瘈瘲。 但是我人雖又醜又黑，我的名字是很燦爛，并且得人家的歡迎。 我的頭呀，手呀，因為虛弱，所以顫動；我的頸項，和都介涅夫（Turgeniev）的女英雄的頸項一樣，好像一個船舵的柄；我的胸是陷下去，我的背是窄的。 我說話，或是讀書起來，嘴要扭揑；若是笑起來，我的全付面孔，盡是老朽的皺紋』——不如意的面孔！ 不如意的性情！ 我想最柔美的自然，和天地間多情的人，只要略看這怪物一次，恐惡意就要起來了：他要馬上把這可憐可惜的害物殺掉，或是毀掉；或者法律上不許這樣强硬的手段，那麼至少也要把他藏起來，不要給人類眼睛看見，把他送到囚牢裏頭，或是醫院，或是瘋人院裏頭，都可以的。 這種壓制的方法，我想不但立法院是批准的，就是永久的道德條例，也是答應的。 但是這裏你去特別抗拒那位老教授，沒有肉體上的力量，和獄吏犯人，僕從以及道德家去奮鬭。 一個小孩也能夠把他打倒。 勸導和禱告，他是曉得很淸楚的，但是對他也沒有用。 於是他就處在絕望之中：他起初對於自己權利，發為呼號，聲音為恐怖，狂嘯，而且心裂的。 他說道：『我有個很熱忱的欲望，要伸開我的兩手，大聲一哭。 我要大聲喊出去，使得命數致我於死，在六個月之中，就在這聚集所裏頭，別人要成為主人。 我要喊出我是中了毒；我以前所未曉得過的新觀念，要毒死我生的末日，并且不息的刺我的頭腦，和蚊蟲刺人一般。 在那個須臾之間，我的地位似乎是這樣使我駭懼，就是我的學生也要嚇倒，從他們位上跳下來，一衝衝到門口，嚇的絕了望』 教授的辨難理由，是難得動人的。 我也不曉得他說的話，可有些理由。 但是這個駭人的，非人類的悲泣

……試設想這個情景：一個禿頭的老醜怪，手顫動，口捉揑，頦多皮，眼失神，在地上打滾，像一隻走獸，并且哭，哭，哭，……他要什麼？他已經過着很好的日子；現在忽然把他棄掉安安靜靜的要脫離這塵土的世界。他又毀壞自己，拋擲自己，把全世界歸到審判，牢牢握住他所剩的幾天。說到柴霍甫—柴霍甫怎樣做呢？他不肯從別的方面走過去，他來幫助這個巨大的怪物，用好幾頁紙描寫他靈魂的經歷，慢慢兒使讀者到一個地步，不但不怒這怪物，并且他們的心理還要對於這腐潰的動物，生了一種無益而且可危的同情。但是人人都知道去幫助教授是不可能的；倘若是不能幫助，我們一定是要忘了他。這個道理是很清楚，好像a. b. c. 一樣。這種不能忍受的痛苦，必至於死，然則無窮的描寫，—托爾斯泰所謂塗抹，—有什麼用處，又有什麼意思？

倘若這位教授的新思想新感情，是照得美觀高尚，而且有英雄氣，那麼情形又要不同。讀者可以從中學點東西。但是柴霍甫的小說，顯出這類性質是屬於他英雄的舊思想。現在他起頭病了，他心裏又生了一個變動，遠遠的有些像高深的感情。當他的學生卡若求教他，問他她應當怎樣做，有名的學士們，如潘魯哥夫的朋友卡維林，和萊克那沙夫都教授過幾代的青年人物，也不曉得怎樣回答。他亂從他平日記憶所得，選出一類好聽的話；但是都失掉意思。他究竟怎樣回答？他簡自己道：「這是容易說，去勞動；或者說，分你的財產給一般窮苦的人；或者說，明白你自己：因爲容易我轉而不曉得怎樣回答。」卡若這時間仍然是個年少，康健而姣好的女郎，她也像那位教授，自投羅網，人力不能够挽救她了。在她知道她的絕望片刻之間，她得着所有著作家的同情。柴霍甫有個特質：比方一個人有一定事業去做，或是前途有些希望，柴霍甫總是淡淡漠漠的對他。縱然他要形容他，他一撇就過去，還帶些譏侮意思。但是一個人若是弄得糾纏起來，并且糾纏的了不得，沒法子去排解他，那麼柴霍甫忽然醒起來了。色彩，精力，創造力，奮靈，一齊出現。這或者就是他政治淡漠主義的秘密地方。柴霍甫對於光明的前途，雖然是有些不相信，却是他極端相信社會改良和社會的科學是很重要，他的見解和陀斯妥維斯基倒是一樣。社會問題，無論是怎樣煩難，總可以解決的。總有一天，人住在地球上，而生而死，沒有苦吃的；更進一步，理想的人道，是不能行的。或者一般著人類進化的著作家，可以猜着而且預備事情。但是正爲那個緣故，他們的著作，在柴霍甫看來，是局外

的。

他起初是被天眞，後來又由自覺引到又一類的問題，這些問題總是不能解決的。我們在『厭聞』裏頭，可以看見那裏你所有的絕望，疾病，不能免的死亡情狀，而且并無毫髮希望去更改這地位。這種狂直，無論本諸良心，或是天性，和普通知識與平常志願之需求，是明明背道而馳的。但是柴霍甫是個奮力過度的人，沒有再希望於他的機會了。人人是知道或是已經聞見這種絕望。無論在那個方面，在我們親眼之前，總遇着這可怕而且不能忍受的慘劇，但是個個受刑的人，對於自己的毀壞，都發生這樣一個驚駭，像尼可萊一樣，那麼生活簡直是個地獄了。尼可萊不能向世界大聲喊他的苦，但是要當心少取厭於人爲妙。柴霍甫應當用他的力量，以種種方法，來幫助這個可貴的計策。世界上雖然沒有幾千篇的厭聞，——一定是不能够計算的！不論怎樣，總之柴霍甫所著的小說，應當特別注意，把他藏好，不要被人類的眼睛看見。在這裏，我們對於活的有機體的分解，有些話說。比方有個人不許死屍埋好，而且在墳裏掘出死屍出來，明知墳在地上他也不管；或者他說謊，說這些屍身是他好朋友的，甚至於說是名人才子的；遇到這種人，我們應當怎樣和他說？像這樣一個職務，對於常態而健全人的心理，是要引起他們的憎惡和恐怖。照尋常迷信說起來；往昔有一般術士和死人結朋友，覺得這個鬼的職業，有點樂趣，并且實在癖意。但是他們常常隱匿在森林或山洞中，不見人類；或是避居沙漠地方，和塵世隔絕，他們自己不得不屈服於不願意狀況之下；倘若他們所做的事，是洩露出來，於是健全的人，就要酬報他們以大刑，或是絞刑，或是拷刑。最惡人的報施，是酬以屍腐，在起源的時候，也有一種趣味。大凡人都肯赦各種罪惡，——殘酷，兇猛，行騙；但是他不肯赦無故的要死和些秘密營謀。說起這一樁事，要說沒有私見，現在是比中古時代進步有限。恐怕只有不同的地方，就是我們有實在的事去做，對於善惡天然的階級，是忘掉了。理論上說起來，我們可以信服在我們的時候，是沒有巫覡一般人物，并且不能够有的。我們的信任和不當心的地方，已經到了這個地步；就是差不多人人都知道陀斯妥維斯基不過是個藝術家和個政治家所要和他鄭重討論的，不過是俄羅斯農人究竟是否應受鞭刑，或者我們是否應當參與君士但丁的事。

米海羅維斯基空空洞洞的揣測，說他叫『卡納馬所夫兄弟』(The Brothers Karamazov)的著者叫做『掘珍寶的人』，

或者是怎樣怎樣。我說他『是模糊的揣測，因爲我想死的批評一半是喻言甚或是個笑話；但是陀斯妥維斯基沒有別的批評是偶然成了一個奮筆的錯。柴霍甫是個『掘珍寶的人』，他是個術士巫覡藝術界的老手，這個表明他對於死，腐敗和絕望的獨一無二的溺愛。

拿死做他的著作中主物，自然也不只柴霍甫一個人。并不是他的文要緊，實在是他處置的狀態要緊。柴霍甫是明白的，他說過『我所對於無論什麼東西的思想，感情和觀念中缺了一些普徧的東西不能够使這三椿合併爲一。每一個感情，每一個思想，總是和我分開，就是我對於科學，劇場，文學，和他的學生們的意見，我理想所畫的畫圖之中也是一個個的分開；就是頂狡詐的化學分析家也不能够發明怎樣叫做普通觀念，或是活人之神。倘使這個不在那裏，那麼沒有東西是在那裏。貧之如此，那麼體質孱弱，怕死，境況和人民的影響，都足够把我前所說的我的世界概念一齊推倒，而我生活的意思和快樂也無存在之餘地……』以上所說的話，對於柴霍甫最新的觀念可以表示出來；這個表示，對於他的創造全部下了一個定義。這個形式是謙遜而又辨正的：一個人自認說他是不能够把他的思想屬於更高的觀念之下；既然不能，他是自己曉得他的弱點。這是可以避掉他批評的震怒和公論的斷定。我們可以馬上恕悔罪的人！但是這是沒利益的仁慈：贖一個人的罪，招認是不够的。比方柴霍甫是內部不變，那麼縱然他是著了麻衣，公然自認他的罪，又有什麼好處？倘若他承認普通觀念有如上帝之尊（自然是沒有權力）他還是沒做什麼事情？說起話來他是向上帝焚香；做起事來，他是呪駡自己。在他得病之前，世界概念曾經增進他的快樂，現在是震動的片片碎了。究竟這個概念眞能够給他一個快樂沒有？恐怕這個快樂有他自己獨立的本源，概念不過是請來的，好像人家做喜事，來了一位將軍；這不過取其外觀，并不是此中重要部分。柴霍甫不過把事實告訴我們，說那位教授在他的科學事業裏頭，他的演講，他的家庭，以及他的餐食，他是何等的快樂。這些種種，和世界概念以及觀念同時并現，他不能够去掉，只有使生活更加豐滿；這似乎他是朝理想做，和創設家庭，用餐一樣。但是現在還是一樣的理想，他只得不敢活動，他吃苦，不眠；食物既不歡喜，於是把他嚇下——世界概念是破碎成片片了！更有一說，說有餐

的概念是對的，餐而沒有概念也是對的，—這用不着辨護—而『爲自己而設』的概念，是沒有價值。我們現在再拿柴霍甫所說的精華引來。他自認他有那個新觀念。據他的意思，似乎所有人類之中，他是這樣羸弱而無足取的，他人……好，只須有理想和概念够了。由此我們就可以相信他人所著的書。柴霍甫在種種方面是磨難，困苦而煩惱他自己，但是他不能够更變一點；反而弄懷些常人對於概念和觀念，是沒有什麼注意，—因爲概念和觀念是無利於他項態度—但是在柴霍甫看起來，這是悲苦，殘酷不仁的恨的目的。他一息不能够脫放觀念勢力之外；於是他有個長久的戰爭，我要叫他猴戰，這戰爭是來抗拒奴隸他的霸王。他奮鬬的全史和分段都是極有趣味，因爲文學的彰明較著的代表已經明白觀念是富有怪力。一般著作家建設世界觀念，而且相信他們是做一樁最要緊而最神聖的事業，這是什麼意思？柴霍甫得罪好多文學界中人。倘若他的處罰是比較起來很輕，那麼是因爲他很留心，他雖然是向人家開戰，可是他於仇敵有所貢獻；第二層是因爲才人人家都肯厭棄他的。

第四章

在『厭聞』那篇中，那位教授說到他的新思想，他是自說他不能承認觀念的勢力超過他自己，或是有意識的去達到人人所視爲最高的目的和人類神聖的責任。『上帝是我的審判官，我沒有膽量，憑我良心去做事。』在他靈魂中所需求的概念，柴霍甫只有這一個答法。對於概念的這種態度，於柴霍甫是第二性的。有個概念，就有個需求；一個人承認這些需求的公理，而循規矩起來，也不能滿足一種需求。況且需求的公理漸漸兒少得他的承認。在他的『厭聞』裏頭，觀念仍是判斷一個人，并且殘酷的磨折他。譬如一個木片，截到一塊活肉裏頭，無論觀念是背馳或是仇讐的，總是不仁的做他的責任；等待一個人決定從他肉裏取出那塊木片，那麼無論是很難辦，或是很痛，也是要辦的。在『伊凡諾夫』裏頭，觀念的方法又是變了。不是觀念去迫害柴霍甫，但是柴霍甫迫害觀念，并且帶些界限和輕侮的意思。活的自然聲音高過文化的造作習慣。你若是必斷，這個奮鬬仍然是沒有停頓，雖是彼此都有失敗，要也不算什麼事。但是舊的降服是沒有了。柴霍甫漸漸兒解放他舊的

偏見，倘若有人問他，他恐怕難得知道怎樣。但是他情願沒有回答，不願收納從前沿傳下來的答案。他說道：『我知道我至多不過再活六個月；我現在似乎應當研究墳墓之外關於黑暗的問題，和我睡在地中時候幻象的來臨。然而我的靈魂不以這種問題爲奇，雖然我心裏覺得這些是很重要的。』理由和往日習慣比較起來，理由又是恭恭敬敬的從門裏直衝而出，他的權利是歸到心靈，直達模糊影響的熱望；這個熱望，柴霍甫是天性倚賴他，比之光明，清楚的良心可以預先取決物外之事者，更爲相信，現在他處於必死的地位，永久的神秘和人類把他分開了。科學的哲學動怒嗎？柴霍甫是不是破壞那個基礎？但是他是個奮力過度變態的人。你不是一定要聽他的話；但是你一次決定這樣做，你總要有些預備。一個常態的人，就是他是個絕對以太品類的心理學者，能把他的理論適應於片時的需要；他是破壞，但是他從舊體重建。人類自然的基本律是久負盛名，智慧人所做成的，一個人服從這個律，那麽自己就是求形式外的人一小部分，他也是滿意的。他手裏有鐵，他自然可以鑄造一把劍，或是一把鋤頭，或是一個矛子，或是一個鐮子。他心裏是難得有從爲有中創造的觀念。但是柴霍甫的英雄都是絕對變態的人，現在却碰着這個變態而且可怕的需要。在他們的前頭是無望，無助，隨便什麽行動是完全不能够的。却是他們是仍然過他們的日子，幷沒有死。

一個奇怪的問題，在一個特別的須臾要自己提醒出來。我說自爲有中創造是出乎人類自然的。然而自然常常把現物奪去，而同時又要他創造。這是不是意思說自然自己矛盾麽？他豈不是顚倒天地間的動物麽？顚倒的概念說是全然發源於人，這話不是更對麽？恐怕自然是比我們的智慧更經濟而更靈敏，也許我們應當發現更多的；倘若我們不把人類分爲需要的，不需要的，有用的，有害的，善的，惡的；我們壓制這個趨向，到主觀的評價，而拿一個最高的信任，設法去收取他的創造。不是如此，你馬上就到了『惡光，』『掘珍寶，』術士，黑魔；那麽人和人是有一道牆隔住，不論是邏輯的辨難，或是砲兵都打不破了。我不敢希望這個理由可以使得那般保守理法的人相信得很；一般反對人類善惡的意見，可以打消，這也是可以不必好像兒童才生下來，就要叫他們的經驗和成人一般，或是世界上不要有赤類鬈髮的，這都可以不必。總之無論如何，是不可能

的。世界若計算出來，不曉得多少世紀，許多國都在地球上生生滅滅，然而我們就書籍和沿習所知道的，善惡之辨，是從來沒有歇過。善是不怕日間的光亮，所以善人享受一個聯合的社會生活，惡時常藏在黑暗之處，所以惡人是孤立無援，也沒有挽救的。

柴霍甫的英雄都是怕亮的。他們是孤立，他們自以為絕望是可恥的，他們知道沒人能夠幫助他們。他們到別處去，或者仍向前進，但是他們不叫別人跟在他們後面走。樣樣東西都離掉他們，他們必定要創造新的。侮辱是多半不能夠免掉的，因為有了侮辱，他們就得着普通人類創造力的最可貴之出產。你若是談到柴霍甫的英雄，無論什麼題目，他只有一個回答，就是：『沒人能夠教我什麼。』你獻把他一個世界新概念；你才說幾個字，你已經覺得這又是來放舊磚頭和石頭，他於是急不能耐，做出鹵莽的樣子不睬你了。柴霍甫是個最當心的著作家，他倘且對於世界觀念和概念立意反抗的意思，不免表露出來。在『厭倦』的中間，他總要保留一種外表順從的聲音和態度。後來他把戒備放在旁邊，不但他不肯責備自已之不能夠照從普通觀念，他公然反抗他，并且譏嘲他。在『伊凡諾夫』這篇中，他所表白的是很充足；這篇戲劇，在那個時間，很轟動一時，憤怒的絕裂，也有道理。我已經說過，伊凡諾夫是個死人。美術家所能夠做的不過合禮把他埋好，實在是讚揚他的已往，憐憫他的現在，再要想除掉他死去不斷的印象，那麼對於他的葬儀，給一個普徧的觀念。他也許回想全世界人道問題，那麼似乎難解決的案件，可以去掉。伊凡諾夫雖死，柴氏應當描畫一個光明磊落的少年生活，他怎樣遵守他的信約；那麼死和破壞的印象，可以失掉他的鋒剌以及苦狀。但是柴霍甫所做的却正是相反。他不但不使年少和理想有他們的力量能夠壓制破壞和死，像所有哲學制和藝術的著作品都是這樣，他專門有意拿無用的而且損壞的伊凡諾夫為所有事情的主要物。和伊凡諾夫并立的，有少年的生活觀念；是由她的代表達出來。但是這年少的沙夏，是個怪麗的女郎，她和這衰敗的英雄情愛很深，她不但不能救她的情人，她自己也死於不可能的重擔之下。觀念究竟怎樣？我們可以回念那個羅夫醫生，柴霍甫相信這位醫生是全權觀念的代表，你可以馬上看見柴霍甫不以為自己是個傀儡，但是觀念的最苦仇人。羅夫醫生張開他

口的時候，許多人都相持不下來阻擋他，雖然他們是已經先約好的，然而一種侮慢樣子，卻是使醫生難堪；他們嘲笑他，恐嚇他甚至於打他的臉。但是醫生仍然盡他的職務，好似大勢力的代表，他的技能和意識也不比斯大羅登（方維新 Fon-Vizin 所著戲劇『少年』The minor 中之英雄）和那篇老戲中別的英雄差些。他以壞人爲第一；已經被人摧毀的權利，他要把他恢復起來，他不惜殺身以抵抗不公理。他已經越過全權的界限嗎？自然沒有；但是伊凡諾夫和絕望勢力所到的地方，那裏是說不到觀念也不能夠有觀念的。

他們是不能夠住在一塊兒。讀者是習慣想到一個國都總是或興或亡，而觀念的國都總是世世代代在那裏很牢固的。那麼讀者現在所看見的，確是沒有聞過觀念是被一個無幫助的，殘廢的，沒用的人推倒！伊凡諾夫沒有說的是什麼？在頭一幕之中，他就說出一番激烈的罵語，并不是對於偶然的地位，但是對於那化生的觀念—斯大羅登羅夫。

『我有權利來告誡你。不要娶猶太婦人，或是變態的人，或是多文采的女子。選個尋常的人，不要她無用的外觀。你的尋常生活，總要抱着這個主義去做。原底子愈暗淡而無味，是愈好些。我的親人，不要用雙手來抗拒千人，不要在風撐上蓋帳蓬，不要把你的頭撞在牆上。上帝救你從種種『回到關豆』主義，多情的話……關住你自己在你的軀殼裏頭，做點小的事情，上帝給你做的，……這是更快活的，更誠實的，而更康健的。』

羅夫醫生就是代表全權的而至尊的觀念，他覺得他的尊嚴是受了損傷，并且受人家的觸犯，實在就是讓位了。伊凡諾夫自然是個傑厲，所以他必定還他的原狀。他敢用他的舌，是何等的膽子？本是他的時候，去恭恭敬敬的聽着，去靜悄悄的服從，他卻是發言起來，這是何等膽子？要算他是叛逆！羅夫要試試伸開他的四肢，答一個驕蹇的叛逆。然而沒有什麼表現。一個星期後，他說他平常的話，嚇得聲音都顫；這話卻是到後來有些極大勢力。但是這時間沒有平常的效力。他的德行是離他去了。到那裏去呢？羅夫自己也不敢有他。但是對於隨便什麼人，都不是守秘密了。無論伊凡諾夫做些什麼卑鄙和不好看的事情，柴霍甫對於這事，也不握住他的拳頭在他的英雄簿上干犯的各種樣子，都寫下來；一個婦人的公然

行刺，差不多使他專注得很——於柴霍甫，不是於羅夫輿論是點首的。伊凡諾夫是破壞的首領，在他看起來，鹵莽，兇猛，殘忍，和欺詐是不算什麽但是『流氓』這兩字，醫生用盡氣力，從他自巳奪掉拖到他面前，是難不倒柴霍甫的。他是可以說是對的，却是他的理由，很有些奇怪他人看來，到有些難解，然而我們若是相信柴霍甫，我們就不能夠說他不對。沙夏是位年少有見識的才女，她經過誠實的斯大羅登羅夫的旁邊，倒不注意，她去崇拜他。全劇是根諸於此。伊凡諾夫到末了殺掉自己，這個可以使我們有個正當的理由相信最後的勝利是歸諸羅夫的。柴霍甫到這裏就完畢他的戲劇——不能夠再延長下去了。要完完全全的說伊凡諾夫的歷史，倒不是一樁容易的事。柴霍甫後來著作十五年之久，都是說不完畢的故事，然而他只得把他中斷，不能够一直到底。

這可以顯出柴霍甫是不大注意要人家了解伊凡諾夫所說的話而來了解羅夫，像托爾斯泰所著的『戰爭與和平』的時候一樣，柴氏在每日生活支配中，明白他自己的理想。柴霍甫是和觀念奮鬭，他說觀念到他頭裏去是最錯的事。人若是來著强追來駁人家讚揚日常的生活，這是侮辱觀念到了極點。但是機會臨了他，柴霍甫能够把日常的生活描摹出來，一樣的毒。

『文學的教員』（The Teacher of Literature）這篇小說可以做個榜樣。教員過他的日子，全由伊凡諾夫的指揮。他有他的職務，他有妻子——不是猶太人，也不是變態的女人，更不是文采的才女——他有家，恰像一個確很合式的；但是這個不能够阻擋柴霍甫慢慢兒把這苦的教員驅逐到平常的羅網，逼他到一個地位，他沒有法子想，只得『倒下來哭，以頭撞地板。』柴霍甫沒有『理想，』就是普通生活的理想也沒有，他不像托爾斯泰在他早年的著作中，拿日常的生活稱揚至於不可描摹的而且不可比擬的優勝。一個理想預先料着服從自願的反對，獨立，和勢力自由；這種需求，誠是一個小小的提示，要使得柴霍甫所有的憎惡和退縮力，一齊發洩出來。

第五章

這樣看來，柴霍甫真的而且獨一的英雄就是那絕望的人。他是此生完全沒有行動，只得以頭撞在石頭上。這類人之

使得鄰舍不能够忍受的也沒有什麽希奇。到一處他帶着死和破壞。他自己是曉得的但是他自己沒有力量能和別人走開。他用他的全付精神想法子自己脫掉這個可怕的位置。他幷且也被清鮮，年少，沒有染着風塵的人所惑有他們的幫助，他希望恢復此生所失掉的權利。但是這種希望是空的。腐敗是漸漸兒發現總被人家征服過來；到了末尾柴霍甫的英雄是只剩得一個自己了。他一無所有，樣樣東西都要重新創造。而這種『自爲有中創造』或是說，這個創造的可能，就是唯一無二的問題，柴霍甫心裏所有而振刷精神做的。柴霍甫把他英雄的衣服剝完了，一點東西都沒有剩，他只得把他的頭撞牆，柴霍甫這時候才覺得心滿意足，他的失光的眼睛，這時候充滿了火光，米氏所謂『惡火』，倒不錯咧。

從烏有中創造！這種事情，是不是出乎人力和人權界限之外麽？米海羅維斯基對於這個問題，有個直接的答案……倘使把這個問題這樣清清楚楚的問他，他恐怕不能够答出，雖然他常時不息的活動，也是沒用的。不要怕錯，一個人可以說大凡沒有躊躇能答出這個問題的人，不會解決這個問題，或是達到所謂生活的最後問題。有一般人被氣數帶些虛假問題；若是判斷這類人物，懷疑是個必要的而且成整的部分。柴霍甫作他的『厭聞』收束的幾行，他手怎樣顫呀！教授的學生—算是他最親而最近的，但是她也像那教授少年奮力過度，把所有的希望全行丟掉—來見卡可夫要求他的教訓。以下就是他們兩人所談的話：

『尼可萊！』她說着面孔變了青白，以手壓在胸部，『尼可萊！我不能够再是這樣了。爲上帝緣故，請你馬上告訴我。我要怎樣做？告訴我，我要怎樣做。』

『我怎樣說？我是敗了。我不能够說什麽。』

『但是你要告訴我，我是問你，』她接說道，氣促，滿身都顫。『我在你面前發誓，我不能够這樣過下去。我沒有氣力了。』

於是她就落在椅上哭泣起來。她仰她的首，搖她的手，頓她的足，帽子從她頭上落下來，拖住了線在空中搖擺；她的頭髮是鬆散的。

她問道：『幫助我，幫助我。我不能夠再受了。』

我說道：『卡苔，我沒有話能夠告訴你。』

『幫助我，』她淒沮道，握住我的手拿他親吻。『你是我的父親，我的唯一的朋友。你是聰明又有學問，你活在世上很久！你是一個教員。告訴我，我怎樣去做。』

『卡苔，憑我的良心，我是不知道。』

我看她的悲泣，便受了一個戟刺；我又昏懣又驚異，連立起來都立不直。

我於是强爲笑容說道：『卡苔，我們先吃早飯再說。』

我忽然聲音又沉下來說道：『卡苔，我將要死了。』

她哭起來，伸手授我說道：『只要一個字，只要一個字。我要怎樣做？……』

以上是我把柴霍甫的『厭聞』後一段抄下來的。那位老教授也不說一字。於是說到天氣，卡可夫，和別的事情。卡苔立起，以手給那位教授也不看他。這篇小說又接下去說道：

我想問她：『這就是說，我出殯你不來麽？』但是她也不看我，她的手冰冷，像死人一樣，……我扶她到門口去，也不作聲，……她便出我的房，從長的甬道一直下去，也不回頭望我。她曉得我的眼睛是送着她。或者她上岸時要回頭看我。不是，她始終沒有回看。玄色的衣服是最後一次我所看見了。她的脚步的聲音，是漸漸的聽不見了。……吾寶再會！……

柴氏這篇小說，就這樣完結。尼可萊是個聰明，受過教育，處世很久的人，他一生是以教員爲生涯；然而他所答卡苔的問題不過是：『我不知道。』他已往的經驗很多，然而也沒有一個法子，一個主義，或是一個提示，可以應用到他自己和卡苔生活情狀的困難。卡苔不能再過下去；却是尼可萊自己也不能夠忍耐他可憎而且可恥的絕望。老少兩人用盡心力去互相扶持；然而到底找不出法子來。在她方面問道：『我要怎樣是好？』他答道：『我快要死了。』她聞了『我快要死了』一句話，便

覺悲傷起來，搖她的手，口裏重遞他這句話。其實不用還好些，用不着說那些心靈的眞話。但是我們兩人不能夠領悟那個道理。在他們舊的生活談話到可以使他們解憂直認，并且親密起來。但是到了現在，他們不能夠互相受苦了。卡苦脫離這位老教授，她的義父，他的眞父親和朋友，她想到他是以途人看待她了。她走的時候，連頭也不回。他們兩人都覺得除掉以頭擡膊外，是沒有東西存在了。於是各人不顧危險去做，而靈魂結合的夢也不會再有。

第六章

柴霍甫知道他於『厭聞』和『伊凡諾夫』兩篇，做到什麼結束。他有些批評是這樣告訴他的。我不敢說什麼緣故，—或者是怕輿論，或者他是怕自己的發明，或者是兩樣都在內—但是明明在那片刻之間，柴霍甫決定無論如何，他是要投降而退讓了。這個決定的結果，尚是『第六號病房』(Ward No. 6) 這篇戲劇中的英雄，和柴霍甫所著那篇中的醫生一樣。書中布局，雖有小小的更換，然而大致是一樣的。醫生的一生，沒有什麼特別的事情碰見。他無意到了一個錯的地方，他意在不去接近生活和人民，於是慢慢兒就到一個完全無意志的情狀之下；這個情狀，就是他以為人類快樂的理想。他對於樣樣東西都是淡漠，先是對於醫院：他是常常不在那醫院裏頭，醫院裏只有個喝醉酒的副監察，於是病人常常受騙，得不着院內正當的看待。

然而精神上的病房，有個閽人，他是個解伍的兵士，他鞭打他的病人，任他自己要怎樣就怎樣。醫生雖住在別的較遠的地方，他一概不管，他也不懂他眼前所碰着的事。他偶然走進病房，和病人中的一位談天。他閒閒的聽他；但是他回答他的話，是字句不是事情。他曾經顯出瘋人的相識，外界的勢力，是無論如何，不能夠影響我們的。像這種瘋子，是不合的，不適宜的，他添出許多反對；在這反對之中，無理想的確說和卑鄙的陳述，各居其半，許多瘋癲的人思想，都是這樣。沒道理的話既然很少，於是你難得設想你和瘋人有些什麼關係。醫生是很快樂去接交他的新朋友，但是他也不能夠使他愜意。病人仍是受閽人的大指的指揮，閽人稍微有些觸怒，就要把他鞭打。病人，醫生，四周的人，醫院的處置，醫生的房間，都是形容的極其活

潑。樣樣東西都使得你無所反抗，你自然而然的淡漠起來—讓他們去飲，讓他們去爭，讓他們去竊，讓他們像畜生一般。—這又算什麼！這是明明最高的自然會議前定的。醫生所說的不活動哲學似乎是被人類生存不變的律所促進而密談的。要人和他勢力離開，是明明做不到的。所以在柴霍甫的文體中，無論或多或少，末尾總是完全不同。醫生受他伙伴的陰謀，自己是當一個病人，抬送到一間精神的病房。他是奪去自由，關在醫院裏一間側室，被人家打，而且還被從前的閽人打。這個閽人的行爲就是醫生叫他的瘋人所服從的，並且是在他熟人的親眼前被打。醫生忽然醒起來，好像從夢中醒的。一種奮鬭和抗拒的欲望表現出來。在這片刻間，他是死了，但是他的觀念仍是勝的。批評家自己也覺得滿意。柴霍甫公然悔恨，并且反對『無抗拒的理論』(The Theory of Non-resistance)我相信『第六號病房』這篇在那個時間一定可以得讀者的同情。我想醫生的死，是死得光輝：在他的最後片刻間，他看見一羣鹿。……

這篇小說的結構，看來是沒有疑惑的。柴霍甫心想調和，他就調和。他覺得絕望是怎樣的不能受，從烏有中創造是怎樣的不可能。以頭撞石，永久的以頭撞石，是這樣的可怕，到不如回到理想主義好些。俄國有句諺語，到是有理：『不要誓不承認叫化的錢囊，也不要不承認監獄。』柴霍甫附和俄國著作家的唱歌班，他起頭稱揚觀念，但是時候也不久的。他所著的第二篇『決鬭』(The Duel) 便不同了。結局雖然是理想的，但是僅在外表。書中主要英雄賴耶維斯基是個寄生物，像柴霍甫別的英雄一樣。他不做事，他也不能够做事，況且他也不願意做事；他用人的錢，築上許多債臺，誘惑女子，……他的狀況是不能忍受的。他和別人的妻子住在一處，他有些討厭她，又討厭自己，但是他不能够離開她。他是時常處在窘迫的地位，到處是債：他的朋友不歡喜他，并且看他不起。他心裏是常常預備跑，到不論什麽地方也不要回顧；他只要離開他現在所住的地方。他的非正式的妻子，差不多和他地位一樣，只有比他還可怕些。她自己嫁了一個極尋常的人，也不知道爲的什麽，她和他沒有愛情，也不是爲他所惑；後來她又覺得她好像自頂至踵都是黏染了汚垢，而這個汚垢是附着她非常之緊，就是大洋的水，也不能够洗乾淨她。這一對夫婦住在世界上，住在高加索遠遠的一塊小地方；倒不免使柴霍甫注意起來。却是這

件事情，倒是有些趣味；兩個人都染了汚垢，既不能够容忍別人，又不能够容忍他們自己……

柴霍甫爲了對比的緣故，故意把賴耶維斯基和動物學家馮可萊衝突起來；馮可萊爲着重要的事情，到沿海的一個城鎮，——人人都承認他的重要——學習水蛇胚胎學。馮可萊從他的名字看起來，就曉得他是德國籍，他是可以算得一個健强的，常態的，清潔的人，他是岡夏羅夫斯妥賓的孫子，他和賴耶維斯基這人恰正相反，他同我們的老友俄不魯磨夫到有些相像。但是斯妥賓和俄不魯磨夫於自然以及意思的異點，岡夏羅夫和柴霍甫對於他們兩人的異點，又各有不同。四十年前小說家的希望，以爲西方文化的接近，一定可以再與俄羅斯。俄不魯磨夫幷不是代表一個完全絕望的人。他不過是懶，不活動，無進取心。他若是醒起來，一定是個敵手，可以抵得十二個斯妥賓。賴耶維斯基便不對了。他是已經醒了，他好幾年前就醒了，但是他的醒悟，於他也沒有好處……『他不歡喜自然；他胸中沒有上帝；他和他的朋友都摧殘他們認識而可靠的女郎；他一生沒有栽過一株樹，也沒有在他的花園裏培植過一根草，他和天地間的動物，住在一塊兒，他也沒有救過一個蒼蠅的命；他只有摧殘，破壞，誑誑……』天性好而懶惰的俄不魯磨夫日趨於下，成了一個可惡而又可怕的禽獸，清潔的斯妥賓保守他的清潔，一直到他的後裔！但是對於新的俄不魯磨夫，他所說的便不同了。馮可萊叫賴耶維斯基是一個壞人，一個流氓，說他應當受極重的刑罰。要來調和他們是萬萬不能的。他們愈是碰着，彼此的仇恨愈是深，愈是殘忍，愈是不能和諧的。他們要同住在地球上是萬萬不能的。只有或是這個死，或是那個生；或是常態的馮可萊，或是墮落的賴耶維斯基。說到戰爭，馮可萊一方面自然是有外表上的物力。他是常常有理，常常得勝的，——行動是不乖乎理論。柴霍甫是各種哲學不能調和的仇敵，他沒有一個英雄在他的書裏頭是推究哲理者，縱然他有推究哲理一椿事，他總是失敗，好笑，弱的，不能够相信的；惟獨他對於馮可萊，是個例外，所以很是奇怪。馮可萊是個實地試驗唯物派的代表，他的話是有精力，能够確信，而且有情感和邏輯的結束。在柴霍甫短篇小說中，很有許多唯物派的英雄，但是他的唯物論帶着一些包藏不露唯心論的色彩，這種英雄，柴霍甫是侮弄嘲笑的。無論那種唯心論，不管他是顯露的或是隱諱的，柴霍甫見到他，總發出奇苦的感情。他覺得去聽明白唯

物派中人的殘忍恫嚇，還比領受人性唯心論的乾如塵灰的慰藉，爽快得多。一個不敗的勢力，是在這世界上專門壓服人，損害人，—這是清清楚楚可以明白的。周密最少的人，無論其最有勢力或是最卑鄙的，要受他的犧牲了。一個人欺他自己，因爲他所知道的是得之耳聞。若是一個人從前曾經握住需要的鐵爪，他要從此失掉他的滋味，因爲他爲了唯心的自欺緣故。他不但不減少敵人的權勢，他還要替他誇大呢。所以最合邏輯的唯物論，而爲瑪可萊所宣稱者，給我們一個最完美的表示，就是表示我們倚靠自然的原力。瑪可萊的話有鐵錘的功用，他的鐵錘不是打賴耶維斯基，是打柴霍甫自己，并且打他的傷處。他給許多的氣力到瑪可萊的臂上，他自己立在一種地位，是要被他打的。爲什麽緣故呢？你們試試決斷他。或者柴霍甫懷着一個秘密的希望，希望自罰的痛苦也許是一條路領到新的生活。不過他不曾和他們這樣說過。或者他自己不曉得這個道理，或者他怕得罪實驗唯心論，因爲這種唯心論是很有勢力，操縱近代的文學。他既然不敢大聲反抗歐洲的輿論—因爲不是我們自己創造哲學的概念；他們是從歐洲被風吹下來的！又要免掉和人家爭吵，他於是在他的可怖的小說中，作一個普通的好的結果。在這篇小說的末尾，賴耶維斯基果然改革他自己：他娶他的主婦；棄掉他的放蕩生活；他起初謄錄文件，要還清他的債。尋常人是十分滿意，因爲『決鬭』這篇的結局是道德的。這類結局，雖然有些像譏笑道德的神情，然而尋常人不是深入玄奧的心理學家；他們丢掉那意思可疑惑的地方，只用他們的誠意相信這作者的個個字。這是他們的好運！

第七章

只有一種哲學柴霍甫很注意他，并且極力攻擊他，就是實驗的唯物論，—不過是實驗的唯物論，有限的唯物論，不矯作理論的完備。柴霍甫一心一意的覺得人類是很靠着看不見的但是不能制服的自然律，這律外看起來，好似沒靈魂的。這個唯物論，在所有科學的唯物論之上，是存留起來，却沒有促進要實踐最後的約言，避掉邏輯的完備；他的定義是限制我們生存的外狀。每日每點每秒之經驗使得我們相信一個又寂寞又羸弱的人和自然律接觸，他一定要適應自己，并且要讓步，讓步，

讓步。 那位老教授不能够再返他的幼年奮力過度的伊凡諾夫不能够恢復他的氣力；賴耶維斯基不能够洗掉他所黏染的汚垢，—難調和的純粹唯物派的『人人不能無所不爲』之無窮等次說人的才能，不能够安置一事，只有屈服或是把他忘掉。『卸掉你的責任，我的心，你安你無知動物的眠。』—在柴霍甫的書中所表示出來的，不過這幾個字。 服從是個外面的現象；在這服從裏頭，有個不認識的仇人的兒恨藏在。 睡和忘似乎是有些相像。 一個人叫他的睡『獸擾』的時候，他果然是睡麽？他果然是忘記了麽？ 但是他怎樣可以變更？ 『厭聞』這篇裏所有猛烈的反抗，並且必需發洩的盛怒，不久是顯出無用的，倒反而侮辱人類的尊貴。 柴霍甫最後的激烈著作名叫『凡尼亞叔父』(Uncle Vanya) 凡尼亞叔父也像老教授和伊凡諾夫那類人，他動起驚慌，他的敗壞的一生，弄出不可信的煩惱。 他避掉他自己的聲音，在舞台上狂喊亂叫：『生命是過了，生命是過了，』—好像在他的周圍隨便那個人，或是在全世界上隨便那個人，對於他的不幸是能够負責的。 但是悲泣他還不够。 他對於他自己的母親，也有些侮辱。 他沒有目的，沒有需要，像一個瘋人；他是射他想像的仇人。 孫尼亞是個可憐的而且不快樂的父親。 他話還不够，他又弄到手鎗。 他是預備放世界上所有的炮，打所有的鼓，搖所有的鈴。 照他看來，好像全人類全世界都是睡了，但是鄰家必定是醒的。 既然沒有一個逃的方法，他是預備隨便什麽浪費；因爲要馬上自認不能够逃掉，這不是人力所能辦到的。 於是只有柴霍甫的歷史：『他不能够調和自己，他也不能够拒絕調和自己。 他只能哭，把他的頭擅牆。』 凡尼亞叔父在人的眼前公然行之；但是他所受的痛苦是他光明磊落的紀念。 凡尼亞以爲無論什麽人在離掉一個無味而且痛苦的情狀之後，他應當保守靜寞，若是自認說某物歸於某人，並不是歸於自己的好友，這是無用的。 一個外人的眼睛一定是不耐看這絕望的情景。 『你的生命是過去了—你只有你自己謝謝他：你不再是人類了，所有人類的東西，於你是漠不相關的。 你的鄰舍，不是再爲你的鄰舍，但是外人。 你沒有理由來幫助別人，也沒有理由希望別人幫助你。 你的定局是—絕對的寂寞。』 柴霍甫漸漸的深信這個眞理：凡尼亞叔父是公衆反抗和激烈的『權利宣布』之最後審判。 就是在這篇戲劇中，只有凡尼亞叔父一人動怒的，雖然是有醫生亞斯特勞夫和可憐的孫尼亞也有他們的理由動怒，甚至於放

幾，但是他們總歸是沒有作聲。 他們甚至於說些適意的話，關於人類的將來快活；所以他們的不作聲，倒是有些深意，他們知道那般人口裏說些適意的話，就是證明他們生活最後的苦惱：他們已經脫離全世界，他們是承認沒有人到他們的面前。 他們以甘言美語擁護自己，好像中國的萬里長城，要免掉鄰家的奇怪和注意。 表面看來，他們是和別人一樣，所以沒人敢碰着他們的內部生活。

究竟那般生活已過的人，內勞過度，他們的意思和旨趣是什麼？ 或者柴霍甫答這個問題，好像尼可萊答卡苦問的話『我不知道。』此外沒有什麼。 但是這個生命是死比生多，到是可以惑他而使他厲意。 所以他的言辭，一年一年的下來，漸漸的和婉了。 他的英雄的精力是內向的。 他們沒有創造什麼東西能够看見的；而更壞些就是他們用外界的不勤力來破壞一切能看見的。 一個『實驗的思想家，』像馮可萊這種人，用可怕的話來玷辱他們，他愈是自己滿意和他的公道，他愈是用自己的精力到他的咀呪人的身上。『流氓，光棍，下賤，禽獸！』—為什麼馮可萊不想個法子去適應賴耶維斯基？ 淸淸楚楚的實驗思想家想強迫賴耶維斯基抄寫文件。 竊取的實驗思想家—唯心學者和心理學者—不用不適用的字。 他們把柴霍甫的神經活埋在他的理想的墳場裏頭，這個理想的墳場就所謂世界概念是的。 柴霍甫自己不解決這個問題， 而許多批評家或者歡喜有個機會去解決他，柴霍甫接續著他的人和人的生活長篇小說，這些小說中人，并沒有什麼損失，因為人生所有的樂趣就是生與死的夢魔停頓。 他們為什麼教我們生或是死？ 我們只有一個回答，『我不知道，』—這句話是實驗思想家所深惡的，但是柴霍甫人民的觀念，是以這句話為永久的原質，眞是可怪。 所以唯物論的哲學，他們雖然反對，可是於他們最切近呢。 這裏沒有回答可以逼迫人有個高興的服從。 他來破壞人，但是他沒有說他自己是合理的；他也不需求恩惠；他一樣不要，因為他沒有靈魂，也沒有語言。 一個人可以承認他，并且恨他。 他若是能够阻擋他，他是對的；如其失敗，他就要得禍。 拿這個無生氣的，非人體的，無重輕的自然之殘忍外露的聲音，和理想的而人性的世界概念之假冒為善的一種音節，兩兩比較起來，頭一種是何等的愜人之意！ 那麼第一樁的事情就是：人可以和自然奮鬬！ 和自然奮鬬，樣樣兒具是合法律

的。說到人和自然奮鬭，人仍是人，所以人是對的；無論他用什麼法子救他自己，就是他不承認世界上人類的基本原理，—物力的不壞，阻律，和其他種種，—誰要說最大的死力是在人之下呢？但是世界概念完全又是一樁事！在未說一字之先，有個不可滅的需求：人一定要供奉觀念。這個需求不但是作爲人人會意的東西，但是一個非常的高明。在唯心論唯物論兩種之中，柴霍甫情願擇第二種，這豈不是一件希奇的事？有了唯心論，一個人只可以忍恥去奮鬬；照這樣看來，柴霍甫的著作，沒有留下什麼東西能夠給人家歡喜看的，……但是一個人怎樣和唯物論奮鬬？唯物論可以被征服麽？也許柴霍甫的辦法，對於我們的讀者，似乎有些希奇；然而我們稍清楚楚的知通，他到了結局，無非是一個法子去奮鬬，一般老先知們也走到一條路：以頭撞牆罷了！沒有雷，沒有炮，也沒有驚慌，在寂寞靜悄悄之中，離他們的同儕和同儕的同儕都遠，把所有失望的氣力聚集起來，亂試一頓，這是科學所痛斥的。你有什麼權利希望柴霍甫方面得着科學方法的許可？科學把他所有的東西已經搶去：他是受罰，因爲他要自爲有中創造，并且要一個常態的人用一個常態的法子，是萬萬做不到的。一個人要成功做不到的事，他必須脫離常道。我們無論怎樣固執，說要用科學的探索，這種探索斷斷不能夠領我們到生活的精神。科學的起首是要把人類全能的渴想拋掉，好似在不可達到的原理裏頭：科學的方法是以爲靠着幾個途徑而成功的，確有妨碍，就是求別的途徑，也不對的。簡單說起來，科學的方法是以問題的性質來下個定義。所以沒有一個問題，可以以頭撞牆解決了的。但是這個方法，雖然是古老式先知們都曉得而善應用的，反而給柴霍甫和他的神經一個大信仰，比演繹和歸納給他的多多。（演繹和歸納不是科學所創造的，自有世界以來，這兩種就存在了）。這要促進一個人靠着些神秘本性，無論什麼時候一有需要，就看見了。科學是排斥他的。但是這沒有什麼希奇：他倒是排斥科學。

第八章

柴霍甫創造論的進一步進化和方向，或者可以明白的，他的唯物論和執拗性的奇奇怪怪而且獨一無二的採合，以求得新的途徑，是迴環而有危險的。他和『哈姆雷』(Hamlet)一樣，要在他的仇敵之下掘一個礦，一碼多深，所以他可以在片刻間

把工程師和機器一齊吹到空中。 他在這地下做苦工的忍耐心和堅決心確是令人驚服而許多人所不能够忍受的。 處處都是漆黑，沒有一線光，沒有一點火星，但是柴霍甫朝前的走，慢慢的走不動的向前走的不息，……一個沒有經驗的或是沒有耐性的眼睛恐怕一點動都看不見。 也許柴霍甫自己不敢說他定是朝前進或者是記時候。 要預先計算是萬萬不能的。 恐怕希望都不能够。 人到他生存的這個地步，那麼興高彩烈和預知的心是不肯做事了。 這是不能够叫他自己有個清楚而明白的目前情狀。 樣樣東西都帶着些狂妄的色彩。 一個人相信又不相信—樣樣東西。 在他所著的『黑僧』(The Black Monk)一篇中，柴霍甫說出一個新的實體，他的意思是表示他自己沒有說出實體到那裏終了，而幻影從那裏起首。 那位黑僧引導一個青年學士到一極神怪的遠處，那裏人類的好夢可以實現。 旁人都說和尚是精神錯亂，就用藥醫他，又給他牛乳和好的食品。 高烏陵也不知道那個是不錯的。 他和和尚說的時候，他覺得和尚是不錯的，他在和尚前看見和尚的妻子哭的樣子，和那般醫生的愁容滿面，他自認他是受不變的觀念的影響，要引他一直瘋下去了。 到底黑和尚是贏的。 高烏陵沒有力量去帮助周圍的尋常人物，他和他妻子及妻子的親戚絕裂，她們在他眼裏看起來好像異教徒審訊者，他就到別的地方去—但是在我們眼光看起來，他是沒有地方可去。 在這篇的結局，他果死了，他死倒可以給著者一個權利去收束這篇小說。 這是常常碰着的事：著書的人不曉得怎樣好，於是就把他的英雄殺掉。 也許不久這種習慣要消滅的。 將來著書的人或者使他們自己和大家知道不論什麼造作的完結是完全無用的。 材料沒有了—小說馬上停筆，就是寫到半個字，也要停下。 柴霍甫有的時候也是這樣做的，但不是常有的。 柴霍甫是常常情願滿足沿傳的需求，使得讀者有個結局。 乍看起來，似乎這個法子是不大要緊。 那麼再把『黑僧』這篇細細想想看，這個英雄之死是一種表示，什麼表示呢? 在柴霍甫的意思，變態必定要由不合宜的生而到不合宜的死，但是這難說是柴霍甫的堅信。 柴霍甫盼望從變態裏有些東西，所以他對於離常軌的人不加以十分注意。 若說他在創造上用力，他是誠然沒有走到一個堅決的或是一定的結束。 他是極其相信從癥結的迷徑裏頭萬不會有什麼結果；在這個迷徑裏，人是遊蕩無定，躊躇永久，要麼沒有原因，快樂也沒有原因；簡單說起

來，所有的東西都是常態的人所駭怕而要避免的。這個迷徑却成為他生活的原素。一個人一定要說這樣的事情。無論常態或變態的生活都不是我們所發明的。那麼常態的生活何必獨獨說他是真的實體呢？

『海鷗』要算柴霍甫所有著作中最有名的著作，也要算他特點之一。在那篇戲劇中，藝術家對於生活的真正態度，表示極其完備。劇中所有的人，或是盲了目，不敢從他們的位置動一步，恐怕失掉回去的路；或是半瘋，日日奮鬭上去，沒有止境，也沒有目的。亞卡雪娜是個有名的女優，她咬住牙齒，牢牢的握住她的七萬盧布，她的名譽和她的最後的情人。特乃哥文是個有名的著作家，他竟日夜埋頭的著書，他只朝下著，不曉得止期，也不曉得目的。人讚他的著作，稱揚他，但是他并不是他自己的主人，好像戲中的馬可是個渡船夫，他勞動終日，沒一刻櫓不在他手裏，他專門載渡客從這岸到那岸。船呀，渡客呀，河呀，真要苦他到死。但是他怎樣丟開他們？他也許可以把櫓給先來的人，解決是很簡單，但是他後來必定要升天。不但專是特乃哥文，凡是柴霍甫書裏頭的人，年紀大了，都使人想到渡船夫馬可。他們是明明不歡喜他們的事業，但是恰正和受了催眠術一樣，他們不能夠打破外界的勢力。這種枯寂無味而且陰森慘淡的生活已經消滅他們的良心和志願。使得他們沉沉睡去了。柴霍甫無處不注重這種奇怪而神秘的人類生活底蹤跡。他的人總是說，總是想，總是做的一樣事情。一個人建築房屋，要照一個計畫一次做給大家的；(『我的生活』My Life)又一個人從早到晚到處去拜訪人，收集盧布；(『楊奈奇』Yonitch)第三個人是常時買房屋不息。(『三年』Three Years)就是裏頭人的語言也是很枯寂之味的。他們都是枯寂之味，到了厭笨的地步，大家都不敢打破這種枯寂，好像這是特別快樂的起源。試讀特乃哥文的自語：

『讓我們說，……讓我們說我的美的生活，……我要怎樣起頭？(不發言片刻)……世間有所謂不變的觀念，比方一個人日夜想到月亮，他總是想月亮。我也有我的月亮。日裏夜裏，我也是聽命於一個常襲人的觀念：「我必定要著作，我必定要著作，我必定」……為了這個緣故，或是別的緣故，我難得等待頭一篇小說做完，我必定要做第二篇，那麼第三篇，三篇之後，接上第四篇。我做的不停筆，像飛馳一般。我不能夠不是這樣。我問你，美和清在那裏？怎樣一個可怕的生活！我是現在

和你坐在一塊兒，我是有些戟刺，但是每秒鐘我記得是有一篇未完的小說等着我。我看見一片雲，好像一架大的披婀娜。有種向日葵花的香味。我和我自己說：使人作惡的香味，一半素服的顏色……我形容一個夏夜的時候，我必定不要忘掉用這幾個字。每句每字，我都捉個我自己和你，我趕快把這幾字這幾句鎖在我的文學儲蓄所裏頭。或者這些是有用處的。我作畢我書的時候，我就奔到劇場或是出去釣魚；到底我要休息，我忘掉我自己了。然而不是！一個重的鐵球是拖在我的腳鐐上，——一個新題目使我回到我的位上，我必定要趕快再動筆，動筆做。就這樣做下去，無窮期，無窮期。我自己沒有休息，我覺得我是自己要吃掉我的命了。我是實在有些瘋癲。是不是我的鄰居和我的朋友看待我像瘋人嗎？你為我們預備什麼？是一樣的東西，永久的一樣；據我看來，似乎我的朋友的注意，讚揚，熱心等等，都是假的。我是被人家搶去，像個病人；我有時怕他們要爬到我身上，捉住我，把我送到瘋人院裏去。』

為什麼有這些痛苦？拋掉那個櫓，起首一個新生活。不能夠的。天上沒有回音下來，特乃哥文便不能拋掉他的櫓，不能創造一個新生活。在柴霍甫著作裏頭只有青年沒有經驗的人說到新的生活。他們是常常夢想快樂革新，光明和得意。他們把頭向火裏奔，所以燒死像蠢的蝴蝶一般。在『海鷗』那篇中，琳娜涉崖那涯和特萊勃里夫在他別的著作中所有英雄——無論男女都是一樣，——都要找點東西，渴望點東西，但是沒有一個人做他們所想做的事。人人住的隔絕起來；人人的生活都是吸取盡的，各不相涉。而柴霍甫英雄的奇運就是他們奮力到他們內力的末了界限，但是一點沒有可見的結果。他們都是可憐的。婦人吃鼻煙，衣服也不整潔，頭髮梳得很鬆；她是沒有趣味的一個人。男子是容易激刺的，發些怨言，好飲酒；所有他面前的人，他都使他們難受。他們做事，他們說話，——常是不在適當的時候。他們不能夠，——我要說，他們不情願——把外界適應自己。照他們自己的例，物和力是聯合的，——人生在世上，是照自己而行，雖然物力是一點沒有生存的。所以這樣看來，柴霍甫的心智是無異於不識字的農民和那半受教育的中等社會人家。貴族的生活是和田家鄉村上的一樣。沒人相信他若更換他的外狀，他就可以更換他的命數。無處不是有不覺得的而除不斷根的確信，說我們的志願是被人領導到了

終極。這個終極是和我們人類有組織的生活，絲毫不同的。比這更壞，就是組織似乎是志願和人類的仇敵。一個人必定要毀壞，吞食，毀傷破滅而後已。要安安靜靜的想出幾樁事情，要預料將來—這是萬萬不能夠的。一個人一定要撞他的頭，永久的撞他的頭撞到牆上。有什麽目的麽？有沒有無論何種目的？是不是一個起頭或是一個終了？能夠不能夠看見一個新而非人類的創造，從烏有中的創造？「我不知道，」是那老教授答卡吉的一句話。「我不知道，」也就是柴霍甫答那般痛苦以至於死的人的一句話。祇有這一句，可以說做柴霍甫的一篇傳完事了。『卸掉你的責任，我的心，你安你無知動物的眠。』

（完）

平民週刊

本刊緊要啓事

本刊底宗旨是：
發展平民經濟；
宣傳合作主義；
研究平民文學。

本刊爲宣傳主義，力求普遍的緣故，不惜犧牲金錢，完全贈閱；迄今一年多了，幸免夭折。但是現在索閱本刊的一天多似一天，除由民國日報代作覺悟附送外，每期贈閱將及四千份。照原有的經濟力量，恐不能支持久遠；不得已自六十一期起，每張酌量收回紙墨等費洋一分。如此，本刊得能實行推廣，而愛讀諸君亦所費無幾，想必能諒其苦衷也。

本刊可算是中國週刊中最長命的了；現在已經出到近八十期了。

定報價目

零售每張洋一分

定閱	全年	半年
本埠	大洋七角	大洋三角半
外埠	大洋九角半	大洋五角

郵費在內

編輯兼發行所　上海復旦大學